MARTIN HEIDEGGER



CONCEPTOS FUNDAMENTALES

CURSO DEL SEMESTRE DE VERANO FRIBURGO, 1941

FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

Alianza Editorial

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

(CURSO DEL SEMESTRE DE VERANO,
FRIBURGO, 1941)

FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
ENSAYO

EL LIBRO UNIVERSITARIO

MARTIN HEIDEGGER

CONCEPTOS FUNDAMENTALES

(CURSO DEL SEMESTRE DE VERANO,
FRIBURGO, 1941)

Edición de:
Petra Jaeger

Introducción, traducción y notas de:
Manuel E. Vázquez García

Alianza Editorial

Título original:
Grundbegriffe

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1989
Primera edición en «Ensayo»: 1999

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-2930-8
Depósito legal: M. 26.669-1999
Fotocomposición EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Impreso en Lavel. Los Llanos, c/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

SEGUNDA SECCION

Palabras conductoras para la meditación sobre el ser

SEGUNDA PARTE

El decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro

INTRODUCCION DEL TRADUCTOR

«Hay libros más fáciles de reseñar, explicar y comentar en voz alta que de leer por cuenta propia, porque sólo adoptando la posición de comentarista es posible seguir sus argumentaciones, captar sus inexorables implicaciones lógicas y abarcar los nódulos esenciales de la cuestión»[1]. Probablemente CONCEPTOS FUNDAMENTALES pertenezca también a ese tipo de escritos dispuestos para ser comentados y explicados en la medida en que, bajo el ropaje de un curso académico sólidamente estructurado son muchas las implicaciones, los nódulos esenciales y argumentaciones que se ocultan. Con todo, un texto como el presente, surgido de unas clases impartidas hace ya mucho tiempo, está llamado a encontrar eco más allá de los estrictos círculos académicos. Si esto es así es porque dicho texto, siendo algo más que un simple curso se inscribe de una manera esencial en el propio presente. Ese «algo más» no es un

[1] U. Eco, *Apocalíticos e integrados*. Lumen, Barcelona, 1981, p. 383.

añadido contingente que el lector le otorgue a voluntad, sino el refejo de la riqueza que en todo texto reside y del que, como inabarcable suplemento, se nutre toda lectura —apropiación del mismo. En la densidad de tal suplemento se cifra tanto el sentido del texto que al lector compete dilucidar y explicitar desde su propia situación y posición, como la pluralidad que lo recorre.

Siendo todo texto plural y múltiple, es en el ejercicio de la lectura desde donde cabe reconducir su pluralidad, categorizar su multiplicidad. El texto que nos ocupa no es una excepción. Por eso no sería pertinente ofrecer aquí una posible «lectura» que abarcase sus «inexorables implicaciones lógicas», sino simplemente indicar esa pluralidad que lo habita. En efecto, CONCEPTOS FUNDAMENTALES es un comentario a la sentencia de Anaximandro, pero también, a su manera, una «reiteración» del punto de partida de SER Y TIEMPO, una dilucidación del concepto de fundamento, un solapado diálogo con el pensar de Nietzsche y la tradición histórico-filológica dominante, un debate en ocasiones áspero con un pensar científico entregado a sus propias pretensiones, una peculiar genealogía de los conceptos de la propia tradición metafísica, un constante esfuerzo por pensar desde una lengua ajena al inicio del pensar occidental lo allí, en griego, pensado por el pensador que pasa por ser el comienzo mismo de tal pensar, etc. Pero más allá de esto, aunque no en un registro diferente, el texto se inscribe en el círculo de cuestiones suscitadas por SER Y TIEMPO, proseguidas en DE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO, llegando hasta SENDAS PERDIDAS, donde encontramos una reformulación del comentario de la sentencia de Anaximandro en el interior de un debate con los pensadores presocráticos que posteriormente no dejará de ampliarse en el camino del pensar heideggeriano. Sin embargo esas son piezas de un puzzle que debe recomponer el lector, un puzzle cuyas piezas nos son ofrecidas a medida que prosigue la publicación de las Obras Completas de Martin Heidegger, cuyo tomo 51 es el que aquí presentamos.

Con todo, la pregunta que necesariamente debe plantearse es aquella que inquiere por el sentido que cabe conceder a un

texto que procede de un curso universitario, impartido en una fecha crucial para la historia de Europa, que versa prioritaria aunque no exclusivamente, sobre un pensador perteneciente al inicio de nuestra propia historia occidental, lo que en un principio podría resultar anacrónico, y que no forma parte de la obra publicada en vida del autor. Sin duda todo ello son circunstancias que inciden en la peculiaridad del texto, pero en modo alguno agotan su sentido. Más bien, lo que aquí queremos hacer valer es que la dilucidación del sentido que a CONCEPTOS FUNDAMENTALES compete, pasa por la «repetición» del gesto heideggeriano. Justo por eso, habría que reparar en qué consiste, dónde radica su especificidad y de qué forma cabría repetirlo. Literalmente, en un principio se nos indica desde dónde la tarea de un comentario a la sentencia de Anaximandro cobra sentido, «hace falta», para con posterioridad acometer dicho comentario. Esos son a grandes rasgos y de una manera formal, los hilos conductores de lo que explícitamente se lleva a cabo en CONCEPTOS FUNDAMENTALES. Esto es lo dicho en el texto, pero no lo que ha de reiterarse, aunque sea en forma abreviada. Lo que aquí interesa es la forma en que ese quehacer se nutre de un *presupuesto* por explicitar. Y esto, a su vez, sólo es posible en la medida en que nos paremos a pensar la especificidad del gesto heideggeriano.

En efecto, que se haga tema expreso de la sentencia de Anaximandro nos muestra que se admite una dimensión propia, específica e irreductible para dicha sentencia. Substrayéndose a la posibilidad de ser agotada en su sentido por el discurso historiográfico-filológico, la sentencia parece apuntar a un espacio propio, inaudito para lo desde ella dado lugar: nuestra propia tradición. Es ese espacio el que explora CONCEPTOS FUNDAMENTALES, trazando una senda que no dejará de ser recorrida con posterioridad. Pero esto es así porque se atiende a la sentencia; esto es: se es capaz de pertenecer *(gehören)* al espacio que ella acota, sabiendo escuchar *(hören)* lo en ella dicho. Lo así reclamado es la necesidad misma de atender a la apelación *(Anspruch)* que la propia sentencia *(Spruch)* nos dirige; es la interpelación *(Ansprechung)* misma de la sentencia

y lo que en tal cabe pensar, lo que accede a la palabra en la interpretación que de la misma se lleva a cabo. Pero tras ello se alzan las *oposiciones* rectoras que permiten acotar el espacio presupuesto por la reflexión operante en CONCEPTOS FUNDAMENTALES: inicio/comienzo, historia acontecida/historia, lo mismo/lo igual. Oposición múltiple y plural susceptible de ser articulada, pues «comienzo» *(Beginn)* nombra el instante cronológicamente primero de una serie respecto al que queda equiparado *(vergleicht)*, ya que lo en ella mentado es la equivalencia *(Gleichvertigkeit)* de lo siempre Igual *(Gleiche)* temporalmente ordenado; tal es el objeto de la historia *(Historie)* que intenta aprehender desde el rigor y exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde tal instante primero. Frente a ello el inicio *(Anfang)* apunta al espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida *(Geschichte)*, nombrando la Mismidad *(Selbigkeit)* del acontecer y de lo en él acontecido, de cuya riqueza se nutre el acontecer posterior.

Bajo tal serie de oposiciones no se alude a dos dominios autónomos y enfrentados, pues la dimensión inicial radica en lo considerado como comienzo, aun cuando bajo la forma de la ausencia, es decir de lo en ella no dicho. Justo por ello la especificidad del gesto heideggeriano consiste en hacer hablar lo dicho por el pensador del inicio y que habita a la tradición posterior como lo en ella impensado. Pero si esto es así es porque la sentencia no es considerada como testimonio mudo de un pasado agotado y rebajado en su consideración, al punto que sólo es tenido por el mero precedente de un presente, éste sí, pletórico de posibilidades. Aun perteneciendo al pasado, la sentencia se inscribe en el propio presente, su lejanía constituye la cercanía de lo ineludible. Sólo porque lo más lejano ya reside en lo más cercano, lo pasado se inscribe en lo presente, lo hace tiempo desaparecido reside en lo más inmediato, cabe oír la apelación que la sentencia dirige. Esa escucha de lo en ella dicho tiene la forma del reconocer el lugar *(Ort)*, la dimensión que dicha sentencia nombra y en la que se incluye. Lo así demandado es un debate sobre dicho lugar *(Erörterung)*; debate con las concepciones dominantes y legadas por la tradición en las que

dicha dimensión yace implícita o reprimida, bien por la pedante erudición *(Besserwissen)* de la ciencia histórica, bien por las interpretaciones ya habidas de la sentencia de Anaximandro y las respectivas concepciones que las inspiran, bien por el pensar cotidiano para el que lo inicial se torna precedente ya superado en el ineludible progreso de nuestra propia historia. Pero no se trata de situarse al margen del estado de cosas así diseñado, sino, desde el interior, mostrar la limitación de tales puntos de vista, actitudes y concepciones. Sin embargo debe hablarse de «debate» también en un segundo sentido; en ese específico sentido de la *Erörterung* como indicación del lugar originario que nombra el origen *(Ursprung)*, del que se nutre el acontecer *(geschehen)* de la historia acontecida, pues de él surge *(entspringt)*.

Si se habla del espacio, del lugar que nombra la sentencia, también se habla del camino *(Weg)* que más allá del callejón sin salida *(Ausweglosigkeit)* en el que el cotidiano comprender encierra la consideración del inicio, debe ser recorrido: tal es la tarea de la meditación *(Besinnung)*, del encaminarse hacia el sentido *(Sinn)*. En la meditación activamente cumplida, el pensar se ve trasladado, traspuesto *(versetzt)* al dominio presupuesto *(vorausgesetzt)* y encubierto por los prejuicios *(Voraussetzungen)* dominantes, sea en el cotidiano conducirse, sea en el aceptado e irreflexivo proceder guiado por el ideal de rigor científicamente acuñado. Ese trasponer reviste, pues, la forma de la controversia *(Auseinandersetzung)* con lo aceptado y hecho pasar por absoluto; pero también, y de una forma más decisiva, lo en dicha controversia dilucidado es el poner por separado *(auseinandersetzen)* aquello que a nuestra situación compete, permitiendo atisbar así tanto su especificidad, como el carácter originario de lo inicial.

En esa distancia, ahora reconocida como tal, mora una reflexión que piensa su propio presente al través de lo en él presupuesto. Pero lo en rigor siempre presupuesto, lo que de antemano impera y constituye el ser de algo ente, es justamente el ser; a él atiende, a él se encamina la meditación. Pero tal encaminarse contempla aquí el modo y manera en que el mismo

es nombrado en el inicio de nuestra historia acontecida. Por eso la meditación encuentra su justo correlato en el recuerdo interiorizante *(Erinnerung)* del inicio. Es el ser mismo lo nombrado en el inicio y lo que como dimensión oculta recorre de parte a parte la historia acontecida desde tal inicio gestada. Ser e inicio nombran, así, el fundamento presupuesto en toda posición, el fundamento de lo iniciado en y por el inicio. Concebir el fundamento en su forma históricamente acontecida como inicio, tal es la tarea a acometer. Concebir, recordar e interiorizar y meditar, tales son los tres planos sobre los que se articula la tarea que CONCEPTOS FUNDAMENTALES se encomienda; fundamento, inicio y ser, tales son el punto de referencia de esa tarea plural.

Ahora bien, lo así mentado no es algo estáticamente constituido, solidificado o reificado en su propio devenir. Más allá de esto lo contemplado es la diferencia *(Unterscheidung)* entre ser y ente; lo nombrado es ese entre *(Zwischen)* mismo como espacio que habita el decir metafísico como decir orientado al ser del ente (genitivo subjetivo). Si ἀρχή designa no el principiarse en el que algo surge y es abandonado en el decurso posterior, sino lo que impera y rige a través del decurso mismo de lo principiado, la diferencia- ἀρχή nombrada en la sentencia como mismidad, constituye el presupuesto espacio efectivo y operante sobre el que se alza el discurso metafísico. Para tal, la presencia imperante en todo ente no es sino lo siempre constante cuya estabilidad constituye la inteligibilidad misma del ente; «ser del ente» designa así el núcleo de inteligibilidad ideal persistente, en virtud de la que el ente es determinado en cuanto tal. Pero tal determinar no es sino la reificación de la irrupción de la presencia *(Anwesung)*, el detenimiento de la misma en la forma fija de lo siempre intelectualmente disponible como esencialidad *(Wesenheit)*. Lo así presupuesto y dejado de lado como olvidado es justamente la dimensión que se inaugura y abre en su diferencia y mismidad para con lo en ella abierto, desvelando así el espacio mismo, la diferenciación en la que cabe distinguir y articular metafísicamente lo ya abierto. Pero no sólo tal dimensión es lo nombrado en la sentencia, pues

también en ella permanece la memoria de lo olvidado y dispuesto para ser activado y apropiado en el recuerdo interiorizante.

Se habla de inicio y diferencia y quizás ahí radique la especificidad del gesto heideggeriano; entonces, ¿de qué forma cabe repetirlo?, ¿de qué manera se dilucida en tal repetir el sentido mismo del texto heideggeriano? Probablemente esto sólo sea posible en la medida en que, cuestionando «inicio» y «diferencia», hagamos nuestra la extrañeza, el asombro *(Befremdlichkeit)* heideggeriano para con la sentencia de Anaximandro, aun cuando ahora como asombro para con el texto mismo de Heidegger. Si esto es así, en tal texto debemos saber reconocer, a su manera, el «inicio» de nuestro propio presente. Sólo de esta forma el texto heideggeriano, se proyecta sobre y constituye lo que cuenta en la controversia filosófica actual. Naturalmente, y eso es lo que aquí debe subrayarse, desde el rodeo que nos impone la sentencia misma de Anaximandro.

Así, cabría cuestionar el horizonte hermenéutico heideggeriano, señalando la «concordancia esencialmente discordante»[2] que con el mismo se mantiene. Porque en efecto, la sentencia habla de «nacer» y «perecer», γένεσις y φθϱά, *Hervorgang* y *Entgängnis* para Heidegger. Pero «de dónde» y «hacia dónde» surgen y se encaminan el nacer y el perecer, ¿lo Uno, lo Mismo?, o ¿quizá la nada? En tal pregunta se dilucida el sentido mismo del inicio, pues de su respuesta depende el destino que con necesidad compete a la tradición que de tal inicio arranca. Ciertamente también para Severino la palabra de Anaximandro es palabra fundamental porque allí, quizá en un sentido diferente a Heidegger, se encuentra el testimonio de la verdad del ser: «si del ser (de cada uno y de todo el ser) no puede pensarse que no sea, entonces del ser (de cada uno, de todo el ser) no puede pensarse que devenga, porque deviniendo no sería —no sería lo que es antes de su nacimiento y tras su corrupción. Así, *todo* el ser es inmutable. No surge de la nada y no retorna a la nada. Es

---

[2] E. Severino, «La parola di Anassimandro» en *Essenza del nichilismo*. Adelphi, Milan, 1982, p. 391.

eterno»[3]. Afirmación del no ser, fe en el devenir y nihilismo son los tres extremos del continuo constitutivo de la tradición de Occidente. Tradición nihilista cuyo origen cabe rastrear en la «preciosa ambigüedad» ya contenida en la sentencia de Anaximandro. En efecto, todo radica en la forma en que se comprenda el origen y meta del «nacer» y «perecer», pues lo que se dilucida en el par especulativo de la διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας es la negativa a pensar que el ente no sea: «las cosas se abren ciertamente como mundo de las oposiciones, es decir: como mundo en el que el ser nace y muere —como mundo de la injusticia, por tanto; pero en ese su abrirse dejan ser la esfera incontaminada de lo divino, donde el ser está eternamente cabe sí; y por lo tanto son rescatadas de aquella injusticia que sin la originaria justicia del ser sería irrealizable. La injusticia —la dimensión en la que el ser nace y muere— existe, por tanto, únicamente en cuanto eso vive eternamente en lo divino y, por ello, sólo en tanto lo divino permanece necesariamente legado. Destruir este vínculo supone abandonar a la nada el ser del mundo y por consiguiente, permitir lo que la razón no puede permitir: que el ser no sea»[4]. La tradición posterior se nutre, precisamente, de la ruptura de dicho vínculo. La superficie de dicha tradición: la afirmación del devenir; su subsuelo oculto: la inconsciente convicción de que las cosas son nada; su destino cumplido: el nihilismo. Tras ello, tras el cuestionamiento de lo en la sentencia iniciado cabe reconocer un diagnóstico sobre el propio presente, pero también debe reconocerse aquí que dicho diagnóstico opera en diálogo con Heidegger y, en este punto, al través del pensar de Anaximandro.

Igualmente cabría cuestionar el otro extremo constitutivo del gesto heideggeriano, denunciando la llamada «esperanza heideggeriana»[5]. Bajo tal se alude a la tesis según la cual, «el ser

---

[3] «Ritornare a Parmenide. Poscritto». Ibidem, p. 63.

[4] «La parola di Anassimandro». Ibidem, pp. 408-409. La interpretación que de la sentencia ofrece Severino hace especial hincapié en el fragmento Diels, 12, A, 15.

[5] J. Derrida, «La différance» en *Marges*. Minuit, Paris, 1972, p. 29; texto

no tiene en parte alguna, ni en modo alguno, su igual. El ser es frente a todo ente, único»[6]; o, por decirlo de otra forma, lo aludido es el hecho de que «la relación a lo presente, imperante en la esencia de la presencia, es algo único. Ella permanece por doquier incomparable a cualquier otra relación. Pertenece a la unicidad del ser mismo. Por tanto, para mentar lo esenciante del ser, el lenguaje debería encontrar algo único, la palabra única»[7]. Tal esperanza del *maître-nom*, de la palabra originaria *(Urwort)* remite tanto al sentido del proyecto heideggeriano, como al presupuesto último del que tal se nutre.

Sentido último porque lo así denunciado es la esencial complicidad del camino del pensar heideggeriano con aquello que en el mismo se quiere «superado» *(überwindet):* la tradición metafísica que así se vé «remontada» *(verwindet).* Es la sombra de tal tradición lo que se proyecta, como ineludible compromiso, en la búsqueda del «nombre único». Pero, además, paradójicamente, ello es consecuencia necesaria de la relectura heideggeriana de la tradición ontoteológica. En efecto, el olvido del ser, como olvido de la diferencia, debe seguir siendo tal si el texto de la metafísica debe continuar siendo legible, pues es justamente en la ausencia del recuerdo interiorizante donde éste puede constituirse y mostrar su sentido como aquello que «hace falta» para la misma metafísica y en virtud de lo cual ésta es «remontada». La diferencia entre ente y ser permanece ausente en la metafísica occidental en tanto, ontoteológicamente, al hacer comparecer la presencia se hace de ésta algo presente, al tiempo que se remite su proveniencia a un ente supremo. Pero si esto es así, la ausencia de la dimensión que heideggerianamente permanece oculta para la misma metafísica es ya también algo metafísico; el simple reverso de una misma moneda. Tal dimensión, tal diferencia ontológica que habita el

---

construido en lo fundamental, y esto es algo que aquí debe ser recordado, a partir de y en diálogo con el texto heideggeriano dedicado a la sentencia de Anaximandro recogido en *Sendas Perdidas.*

[6] *Conceptos Fundamentales,* p. [51].

[7] «Der Spruch des Anaximander» en *Hozwege.*G.A. 5, p. 366.

texto de la metafísica como lo en él reprimido pero que al mismo tiempo acota el espacio sobre el que se alza, exige la falta de inscripción, pero falta o ausencia ya metafísicamente determinada.

En rigor, pues, la ausencia debe ser total, indefinidamente afirmada, pues hacerla presente supone, ya, inscribirla explícitamente en el sistema de trabas, jerarquías y oposiciones metafísicamente constituidas. La esperanza heideggeriana es, pues, la esperanza metafísica de la total transparencia del texto que sueña con ser capaz de desentrañar el referente último y único del que pende el sentido mismo del texto. Lo así esbozado no es la necesidad de situarse *al* margen (como «superación») de la tradición ontoteológica, sino *en* el margen mismo y, por tanto, en su más pleno interior.

Lo desentrañado es una estrategia que asume la imposibilidad de hacerse cargo y enunciar a la diferencia como *(als)* tal diferencia. Permanentemente aludida pero innombrada, el nombre propio que a la misma debiera competirle y en cuya búsqueda se afana el discurso heideggeriano, indefectiblemente haría de la misma algo ente. Frente a ello sólo parece abierta la posibilidad de un decir indefinidamente desplegado, diseminado, que encuentra su sentido no en un polo de referencia último y único, sino en la ausencia indefinidamente desplazada que suple: «no hay nombre [para el ser en su diferencia], ni incluso el de esencia o ser, ni incluso el de «différance», pues ésta no es un nombre, una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones diferentes (différantes)»[8].

Es ahora, finalmente, cuando cabe responder a la pregunta planteada; es ahora cuando cabe aludir al sentido que compete a un texto como CONCEPTOS FUNDAMENTALES; es ahora cuando un texto pronunciado en 1941, mucho tiempo dormido en los anaqueles de una biblioteca, está en disposición de ser escuchado y de que su apelación sea oída. Si ἀρχή nombra lo que rige e impera de antemano continuadamente a través de lo

---

[8] J. Derrida, *Op. cit.*, p. 28.

desde él originado, ese texto antes aludido es, en un sentido ya más claro, el callado ἀρχή ahora hecho explícito, que rige y configura el propio presente filosófico al hacernos hablar, a su través, la memoria de lo dicho en el Inicio. Lo que así demanda CONCEPTOS FUNDAMENTALES no es, como aquí se dijo al comienzo, sólo el comentario o la exégesis rigurosa, sino que más allá de esto «lo que hace falta» *(das Brauchen)* es «pararse a pensar» *(bedenken)* lo en el dicho *(gesagt)* al unísono con lo que (también en él) permanece como no dicho *(ungesagt).*

La traducción propuesta, como siempre que se trata de Heidegger, es una apuesta; apuesta en este caso especialmente difícil dada la índole del presente escrito en el que aparece un Heidegger bien diferente al de sus obras ya publicadas en castellano. Aquí asistimos a una reflexión expuesta en su propio ejercicio, a veces tortuoso, a veces de una claridad y concisión inusitada. Es este estilo en ocasiones también retórico y polémico, el que en lo posible ha querido ser mantenido en la traducción; ésta es acompañada de notas a pie de página con asterisco (*) en las que se da cuenta del sentido de los términos de que la traducción se sirve, reenviando en ocasiones a otros lugares de las obras ya publicadas, prioritariamente en castellano y respetando, aunque añadiendo los términos alemanes originales, las traducciones actualmente disponibles. Dichas notas, dado el carácter que prescribe la presente edición, tienen generalmente un sentido exclusivamente filológico, en el caso de que esto fuese posible cuando se trata de Heidegger. También se añade, al margen y entre corchetes, la paginación de la edición alemana, así como un glosario que hace explícitas las correspondencias de que la traducción se sirve.

Por último, aunque primero en otro orden de cosas, debo agradecer al Prof. Juan M. Navarro su interés por el presente trabajo, así como al Prof. Félix Duque su constante apoyo y

estímulo sin los que la presente tarea no hubiese podido ser ni proyectada, ni cumplida.

MANUEL E. VÁZQUEZ GARCÍA
Arcos de la Frontera-Valencia, septiembre de 1988

INTRODUCCION [1]

LA INTERNA CONEXION ENTRE FUNDAMENTO - SER - INICIO

§ 1. *Dilucidación del título del curso «Conceptos fundamentales»*

a) Conceptos fundamentales son conceptos-*fundamentales*

«Conceptos fundamentales», ¿respecto a qué? El título de este curso no lo dice. Por ello no queda claro lo que hay que concebir aquí. Se llaman «conceptos» a las representaciones en las que traemos ante nosotros un objeto o la totalidad de dominios de objetos en general. «Conceptos *fundamentales*» son, pues, representaciones más generales de ámbitos lo más amplios posible. Tales ámbitos son la naturaleza, la historia, «el estado», «el derecho», el hombre, el animal o cualquier otra cosa. Pero en el título del curso no se alude a los conceptos fundamentales «de la» naturaleza, «del» arte o de otros ámbitos. Tampoco indica el título de qué deben ser «conceptos fundamentales» tales conceptos fundamentales; si de la investi-

gación en historia del arte, el derecho, la química, la construcción de máquinas, o cualquier otra «especialidad» o actividad del hombre. Pero quizá el título de «conceptos fundamentales» sin más, miente precisamente que no se trata de dominios particulares del ente, ni tampoco de las ciencias que investigan respectivamente cada uno de esos ámbitos.

Ahora bien, como el curso está anunciado bajo el «rótulo» de «Filosofía», ¿qué más natural que se mentara con ello los conceptos fundamentales «de la filosofía»? Si esto fuera lo mentado así se habría dicho. En vez de ello, el título sólo reza: «conceptos fundamentales» y no «*los* conceptos fundamentales» o «los» conceptos fundamentales de la filosofía.

Según la opinión recibida, correcta por lo demás, la filosofía [2]
piensa de hecho algo más general que los compartimentos estancos de la naturaleza, la historia, el estado, el arte, el pueblo, los seres vivos. Pero si para nuestro propósito tampoco nos referimos a los conceptos fundamentales de la filosofía, entonces el título sin más debe pensar algo todavía más general que lo pensado en la «filosofía». Presumiblemente esta universalidad superlativa no se deja decir tan llanamente, quizás falten para ella palabras con suficiente poder de nominación; quizás también las palabras «apropiadas» estén tan gastadas que ya nada dicen. Por eso es quizá oportuno un título tan indeterminado; de esta forma no estaremos atados de antemano a algo.

Sin embargo este título que interiormente no dice nada, tiene en sí un peculiar carácter decisivo. Manifiestamente no se trata de un discurso sobre algo arbitrario o cosas sin importancia, sino sobre una cosa necesaria, sobre la Cosa aquí capital. Pero ¿por qué no hablar de ello enseguida? Bien, se ha hablado ya de ello. Sólo tenemos que escuchar rectamente. Con la primera aprehensión del título tenemos que comenzar el ejercicio que aquí constantemente nos va a ser exigido: renunciar a lo usual, que al mismo tiempo es lo cómodo. Tenemos que comprometernos con una actitud que no precise de conocimientos particulares previos, ni científicos, ni filosóficos. Tales conocimientos pueden ser útiles para otros fines; aquí son sólo un obstáculo, pues lo único que aquí se requiere es estar presto

a poner en juego la esencia del hombre, al tiempo que pensamos lo que fundamenta a la esencia de éste y, sobre todo, lo que él toma por el ser. Esto, lo que fundamenta a todo y a todo da fundamento, es él mismo el fundamento.

Así que el título nos dice al cabo algo de lo que hay que concebir aquí. Sólo nos hace falta escribir la palabra de otra forma: *conceptos-fundamentales.* Ahora el título dice que «el fundamento» debe ser concebido, captado, aprehendido, por lo pronto alcanzado y también al principio sólo presentido. Nues- [3]
tro pensamiento se encamina hacia el fundamento de todo.

Así, en modo alguno puede tratarse, como podría parecer, de los «conceptos» en cuanto tales, de esos «meros conceptos» tan denigrados, que intimidan con facilidad a los hombres a la vez que estos aseguran, sin embargo, que esos «meros conceptos» no son nada que pueda asirse con la mano, de modo que nos llevan a algo carente de base.

b) La apelación* de los conceptos-fundamentales.

Para nosotros, *«conceptos-fundamentales»* significa concebir el fundamento, alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, pero de donde también toda indecisión toma prestado su escondite. Concebir el fundamento dice: alcanzar el fundamento de todo en un conocer que no sólo tiene nociones de algo sino que, en cuanto saber, es un estar y una actitud. Este saber del fundamento es más originario, o sea, está más dispuesto a tomar impulso que el conocer corriente, pero también es más originario, esto es, más decisivo que cualquier «querer» habitual y más originario, esto es, más íntimo, que cualquier

* Orig.: *Anspruch,* «apelación» en el sentido de «exigencia» o «demanda» dirigida al hombre y a la que este debe corresponder *(gehören).* De una manera general, pues, la «apelación» reclama la «escucha» *(Gehör)* de lo dicho en la «sentencia» *(Spruch),* pues en ella accede a la palabra el imperativo del origen *(Ursprung)* en tanto lo inicial *(Anfänglich).* En este caso, la apelación es lo que nos dicen los mismos conceptos-fundamento en la interpelación que nos dirigen.

«sentimiento» al uso. Por eso, ese saber del fundamento tampoco precisa de un «carácter» para tener un soporte; este saber *es* el carácter mismo, esa acuñación del hombre sin la que toda firmeza de la voluntad sigue siendo ciega testarudez, todos los hechos éxitos pasajeros, todo actuar una gestión que en sí misma se consume, y todas las «vivencias» simples autoilusiones.

Ahora *«conceptos-fundamentales»* ya suena como si se nos hiciera una apelación. Somos interpelados para que llevemos nuestro pensar al camino de la meditación. Desde la época en que comenzó a desplegarse el plexo esencial* de la historia acontecida occidental y no algo así como la mera secuencia de sucesos, nos ha sido transmitida una sentencia que dice: μελετα το παν, «toma al cuidado el ente en total»; esto es: párate a pensar que en el ente en total, en aquello que desde allí interpela [4]
al hombre, radica todo. Párate siempre a pensar, al principio y al final, lo conforme a esencia** y ponte en la actitud que te haga capaz de estar maduro para una tal meditación. Esa actitud debe ser tan sencilla como todo lo conforme a esencia y sencilla también como la indicación que alude a esa actitud que es un saber. Para esta indicación basta una diferenciación relativa a aquello sobre lo que el hombre que ha llegado a sí mismo debe prestar atención.

---

* Orig.: *Wesensgefüge*. Aunque cuando dicho término podría haberse traducido por «entramado esencial» se ha preferido la traducción de *Gefüge* por «complexión ya que, dejando de lado el claro matiz fisiológico, en dicho término se alude tanto a algo «complejo» (en el sentido de algo compuesto por la coligación de varios elementos), como a la «constitución» de algo (en el sentido de forma de ser determinada por el desarrollo y funcionamiento de sus órganos o elementos constitutivos). Debe destacarse, pues, tanto la idea de «complejidad» como de «inserción armónica» y «dinamicidad», sin que ello suponga aludir a una totalidad susceptible de ser descompuesta analíticamente en sus partes constitutivas, al separar y abstraer.

** Orig.: *Wesenhaft:* «esencial» en tanto adjetivo, aquí substantivado, que expresa la cualidad de lo que es «conforme a esencia». Por eso se ha preferido esta última posibilidad con el fin de distinguir a *Wesenhaft* de *Wesentlich* («esencial»).

c) La diferencia entre las apelaciones al hombre.

α) La apelación de las necesidades: lo que hace falta*

Prestamos atención o bien a aquello que nos hace falta, o bien a aquello de lo que podemos prescindir.

Lo que nos hace falta lo medimos por el rasero de las

* Orig.: *das Brauchen.* Sin duda uno de los términos clave sobre los que se articula el presente texto. En relación a dicho término deben hacerse tres observaciones. En primer lugar que como el mismo M. Heidegger ha señalado (en carta del 22 de febrero de 1974 a R. Munier, recogida en *«Les Cahiers de l'Herne».* Eds. de l'Herne, París, 1983, págs. 114-115) dos son las acciones que confluyen en dicho término; por una parte la acción de «necesitar», «precisar de algo» *(benötigen),* por otra la acción de «usar», «emplear» o «utilizar» algo con fines prácticos *(verwenden).* En el primer caso, podría añadirse, el término remite al «estado de necesidad» *(Not)* desde la que cabe pensar la esencia del hombre y de la que se hará tema expreso en el presente escrito; en el segundo caso (aquí simplemente implícito. cf. pág. [43]) se alude al complejo sistema de la conformidad *(Bewandtnis)* o falta de tal *(Unbewandtnis)* que con referencia al útil *(Zeug)* ya fue desarrollado en *Ser y Tiempo* (§ 18). En segundo lugar debe anticiparse que *der Brauch* traducirá con posterioridad a τὸ χρεών, término central en la interpretación de la sentencia de Anaximandro; por ello debe repararse, con vistas a dilucidar su sentido, que: «χρή pertenece al verbo χράω, χρῆσθαι. Contenido en él está la palabra ἡ χείρ, la mano; χράω, χράομαι significa: yo manejo manteniendo en la mano, yo uso, yo aplico. A partir de este uso ejercido por el hombre trataremos ahora de señalar hacia la *esencia* del requerir. De ningún modo se trata de algo inventado y ejercido primeramente por el hombre. "Requerir" *(Brauchen)* tampoco quiere decir el mero utilizar *(Benützen),* desgastar *(Abnützen)* y aprovechar *(Ausnützen).* El utilizar es solamente la degeneración y perversión del requerir. Si, por ejemplo, manejamos un objeto, la mano debe amoldarse al objeto. En el requerir está contenido el corresponder que se amolda. El requerir propiamente dicho no degrada lo requerido sino que el requerir tiene su finalidad en respetar la esencia de lo requerido dejándolo permanecer en ella. Pero este dejar no quiere decir en manera alguna tanto como descuido de la dejadez, ni menos una negligencia. Por el contrario: el requerir propiamente dicho lleva primeramente lo requerido a su esencia, manteniéndolo en ella. El requerimiento, concebido así, es por eso mismo la pretensión *(Anspruch)* de franquear a alguna cosa la entrada en su esencia y no cejar en esta actitud. Requerir es: dejar entrar en la esencia *(Einlassen in das Wesen),* conservación de la esencia *(Wahrung im Wesen)*» (*«¿Qué significa pensar?* —trad. H. Kahneman—. Ed. Nova. Buenos Aires. 1972, págs.

necesidades, por el rasero de los deseos entregados a sí mismos y a su ímpetu, por el rasero de aquello sobre y con lo que contamos. Tras estos deseos e ímpetus está el ansia de esa inquietud para la que todo lo suficiente se torna de inmediato en algo jamás suficiente. Esta inquietud, prolongada por nuevas cosas que hacen falta, por «intereses» cada vez más elevados y amplios, no surge de algo así como una rapacidad creada artificialmente, sino que esa avidez es ella misma consecuencia de esa inquietud en la que se muestra el abrirse paso de la mera vida, de lo sólo viviente. A la esencia de lo viviente le compete el hecho de seguir manifestando y reprimiendo su propio ímpetu. Sin embargo, «lo viviente» que conocemos como plantas y animales, parece mantenerse en su interior y encontrar su forma permanente en ese ímpetu; el hombre, por el contrario, eleva lo viviente y su ímpetu propio a patrón y así puede hacerlos «principio» del «progreso». Si nos limitamos a prestar atención a aquello que nos hace falta, entonces estamos sujetos al imperativo de la inquietud de la mera vida. Este ser viviente despierta la apariencia de lo movido, de lo semoviente y, por ello, libre. Despunta así, justamente allí donde el hombre [5
atiende sólo a lo que le hace falta, la apariencia de libertad; pues su calcular y planificar se mueve ciertamente en un espacio de juego cuyos límites pueden ser desplazados por el hombre según lo precise en cada caso.

Sólo que, entonces, el hombre no es más que «libre», o sea que se mueve según los imperativos de sus «intereses vitales». En ciertos respectos, el hombre se halla desligado de toda obligación, dentro del círculo de imperativos que determinan que todo sea remitido a lo útil. La servidumbre, sometida al señorío de lo que constantemente «hace falta», o sea, de lo útil, se muestra como libertad y soberanía respecto al consumo e incremento de lo útil.

179-180). Por eso, y en tercer lugar, se justifica la traducción propuesta; una traducción que remite a la idea de *necesitar* de algo cuyo concurso es requerido, a la idea de *servicio* en tanto nos servimos de lo requerido y por ello a la idea de *uso* en el sentido en que se habla de instrumento o útil requerido (necesitado, pues «hace falta») para realizar una determinada tarea.

β) La apelación a la esencia del hombre históricamente acontecido

El hombre presta atención o bien a aquello que le hace falta o bien a aquello de lo que puede prescindir.

En esta otra actitud el hombre no calcula bajo el imperativo de lo útil y desde la inquietud del consumo, ni en absoluto calcula, sino que se para a pensar cada cosa restringiéndose a lo esencial. *Esta* limitación sólo aparentemente es una restricción; en verdad es la liberación enderezada a la amplitud de las pretensiones que competen a la esencia del hombre; el prestar atención a lo superfluo lleva al hombre a la simplicidad y univocidad de un ámbito totalmente distinto. Aquí tienen la palabra apelaciones que no provienen de sus necesidades ni se dirigen al bienestar del individuo o las masas. Esta región es la única sede en la que puede fundarse un «reino»*; pues únicamente ahí el hombre históricamente acontecido puede permanecer extáticamente en una apertura, en la que depone todo lo usado y utilizable, deviniendo por ello capaz de soberanía en un sentido esencial.

Son apelaciones que dirigen la palabra al hombre en su esencia y que exigen una respuesta. Pero estas apelaciones, que mejor podemos denominar a-pelaciones, no se dejan exhibir como cosas fácticas, ni tampoco enumerar como cosas urgentes. El hombre históricamente acontecido debe ser alcanzado por ellas y para esto es necesario que se deje alcanzar. Quizá la [6]
antigua sentencia μελέτα τὸ πᾶν, aprehenda en palabras lo que atañe esencialmente al hombre históricamente acontecido, de manera tal que para satisfacer la apelación no baste nada que sea sólo humano.

Quizás el esfuerzo encaminado a pensar los «conceptos fundamentales», lograr el fundamento de todo, no se deje sumar ni a las nociones «de la vida», ni a los resultados de las ciencias, ni a los dogmas de una «fe». Pero presumiblemente tampoco un individuo singular pueda inventar un tal saber a

---

* Orig.: *Bereich* (región), *Reich* (reino).

partir de la contingencia de sus capacidades y sus posesiones. A un tal saber no puede el hombre ni obligarse a sí mismo, ni urgir a otro por medio de una imposición. El respecto para con lo conforme a esencia, en el que el hombre históricamente acontecido deviene libre, sólo puede originarse en lo conforme a esencia mismo.

d) El estar presto a lo originario e inicial y la pedante erudición* de la conciencia histórica.

El hombre está presto, o bien para lo siempre originario, o bien para la «pedante erudición».

La pedante erudición domina allí donde aparentemente el hombre se somete a un plan divino universal. Esta pedante erudición comienza, dentro de la historia acontecida occidental, con el advenimiento de la era de la conciencia histórica. Pero el nacimiento y la validez general de la ciencia histórica y sus diferentes formas de enjuiciamiento y aprovechamiento, son ya consecuencia tardía de la «actitud» en la que el hombre, computando, se relaciona con la historia acontecida. Esta actitud comienza con la hegemonía del cristianismo como principio de configuración del «mundo». Desde que el hombre se ha tornado, a lo largo de los últimos siglos, cada vez más ingenioso y astuto, de manera que nada se le escape, el respecto para con lo conforme a esencia está también cada vez más cegado** o, lo

---

* Orig.: *Besserwissen.* Atendiendo a la constante controversia que de una manera implícita mantiene el presente texto con la filosofía de Nietzsche, centro de la ocupación de Heidegger ya desde el año 36, debe subrayarse la desconfianza de ambos frente a la «pedante erudición» *(Besserwissen)* de la historia *(Historie),* ya presente en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche. Esto, en el caso de Heidegger, supone la necesidad de marcar con claridad la distancia existente entre «historia» (como «ciencia de la historia», *Historie*) y *Geschichte* (aquí vertida como «historia acontecida») en tanto que «acontecer» *(geschehen)* sobre la que se alza, al posibilitarla, la *Historie*.

** Orig.: *Verschüttet.* La traducción propuesta debe ser entendida en el sentido en que se habla de «tapar un hueco u orificio» o «llenar un hoyo o depresión y hacerlo desaparecer» (M. Moliner, I, pág. 569). Por lo demás,

que todavía es más rico en consecuencias, comprendido en el cómputo de lo calculable. Es así como se hace manifiesta una [7] situación en la que, a consecuencia de lo anterior, todo es tasado atendiendo a su novedad o antigüedad. De una manera general, pues, para el ilimitado calcular histórico vale como «nuevo», no sólo lo hasta el presente desconocido e inaudito, sino todo cuanto prolonga y favorece el progreso en curso. Vale como antiguo todo cuanto carece de utilidad respecto al fomento del progreso. Así lo antiguo es lo anticuado. Por eso en cada época y bajo diferentes lemas, la historia y la investigación histórica se esfuerzan por «pintar» conforme a la época lo que ya es antiguo, repasándolo con una capa de pintura tomada del presente respectivo; así las tendencias históricas se justifican a sí mismas como imprescindibles.

Sólo que lo conforme a esencia tiene su propia historia acontecida y no se deja computar en el cálculo mediante los rótulos de «nuevo» y «antiguo». Sin embargo, donde esto acontece es donde están más cegados los respectos para con lo conforme a esencia. Así, el hombre opone obstinada resistencia a la exhortación de lograr lo conforme a esencia por vía del recuerdo interiorizante y de aprehender el fundamento. El recuerdo interiorizante se atiene, según la opinión del hombre que se limita a calcular, a algo ya pasado, o sea más antiguo, o sea viejo, o sea anticuado; es decir: a lo sumo alcanzable por una investigación histórica a la mano. Mientras eso ocurre, con

---

debe repararse en que el término ya aparece en *Ser y Tiempo* en lugar especialmente significativo (§ 7.c. «Primer concepto de fenomenología») que precisa el sentido con que aquí es utilizado: «un fenómeno puede además estar enterrado *(verschüttet)*. Esto implica: estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto. Este encubrimiento puede llegar a ser total, o bien, y es la regla, lo ya descubierto es aún visible, pero sólo en la forma del "parecer ser...". Mas, cuanto de "parecer ser...", tanto de "ser"» (pág. 46). Si esto es así la «tarea fenomenológica», aquí «meditación» *(Besinnung)*, consiste en acceder a esa «relación con lo conforme a esencia» *(Bezug zum Wesenhaft)* en tanto que fenómeno. Relación enterrada en el curso de la historia, de manera que es esta y la configuración del mundo que la caracteriza lo que debe ser «puesta en suspenso»; esto es: aquello respecto a lo que debe hacerse *epogé*.

todo, lo ya pasado —suponiendo que sea algo conforme a esencia— permanece fuera del consumo que debe someterse a lo «nuevo» y lo «antiguo» en el sentido habitual.

e) El significado de la meditación sobre el inicio* de la historia acontecida

Es verdad que lo prístino es, contado según el cómputo histórico del tiempo, lo más antiguo y, según las cuentas del entendimiento habitual, también —por consiguiente— lo más anticuado. Pero lo más prístino puede ser también lo primero por rango y riqueza, por originalidad y obligatoriedad respecto

---

* Orig.: *Anfang*. Debe tenerse siempre presente la diferencia entre «comienzo» *(Beginn)* e «inicio» *(Anfang)*, pues sobre ella se modula el sentido del presente texto. Una diferencia (*la* diferencia misma, en tanto *Unterschied*, aludida en el texto) de la que ni es posible dar cuenta en traducción alguna (entiéndase por tanto la aquí intentada como una simple convención), ni juega en el alemán usual con el sentido y alcance que posee en Heidegger. Tanto «comienzo» como «inicio» aluden a una misma idea: la idea de un proceso que empieza en el tiempo; sin embargo, etimológicamente (lo que aquí se hace valer para establecer la convención adoptada), «comienzo» deriva de «inicio» (comintiare>initiare). Esa originariedad *(ürsprunglichkeit)* del inicio respecto al comienzo es justamente la que Heidegger hace valer al subrayar el carácter oculto, anterior y originario que compete al inicio. Por tal cabría entender, al hacer jugar al unísono esos tres niveles de significación, el *origen oculto* que *precede* a nuestra propia historia y que es aquello sobre el fondo de lo cual *(woraufhin)* ésta encuentra su sentido. Justamente lo que accede a la palabra en la sentencia de Anaximandro en particular y en el pensamiento griego en general. De ahí que dicha sentencia sea algo más que el simple «comienzo» en el que la historia *(Historie)* ubica cronológicamente el punto de partida de la Historia de la Filosofía. Es ese plus de sentido presente en la sentencia bajo la forma de la ausencia (en tanto «no-dicho», *un-gesagt)* lo que debe ser apropiado en la interpretación creadora (al no ceñirse exclusivamente al canon histórico-filológico de la «repetición») que Heidegger da de la sentencia. Una interpretación que, por ello, aspira a señalar y nombrar el lugar *(topos, Ort)* del origen *(Ursprung)* de la propia tradición metafísica occidental. Si esto es así es porque el inicio-origen no es algo que acontezca *en* el tiempo (esto es justamente lo específico del comienzo) sino lo que da tiempo *(zeitigt)* y de lo que se nutre, sin agotarlo, el discurrir posterior en el que está presente bajo la forma de la ausencia.

a nuestra historia acontecida y a las decisiones inminentes históricamente acontecidas. Y esto primero, en este sentido esencial, es *para nosotros* lo *griego**. A lo prístino lo llamamos *lo inicial.* De él proviene una apelación contraria al opinar tanto [8]
del singular como de las masas, en tanto estos pasan por alto y malentienden la fuerza esencial de la apelación, sin presentir nada de la oportunidad única de ser capaces de trasponer el recuerdo del inicio a lo conforme a esencia.

Podemos pasar por alto** la apelación de lo inicial. Que ello sea así no parece alterar en nada el curso de nuestra historia acontecida. Con ello está ahí «prácticamente» demostrado lo superfluo de un recuerdo interiorizante del inicio. No sólo podemos pasar por alto la apelación de lo inicial, sino incluso encerrarnos en la autoilusión como si ni siquiera nos hiciera falta, para empezar, prestar oído a aquella, pues ya «sabemos» ciertamente de esas cosas. Todo el mundo habla de la singularidad del significado «cultural» del antiguo helenismo. Ninguno de los que así hablan tienen la menor idea de que ahí se da un inicio, ni del modo en que se da.

Pero incluso el entusiasmo algo tardío por la «antigüedad clásica», al igual que el cuidado y fomento del «bachillerato humanístico», anunciarían en modo alguno una actitud más esencial para con lo inicial, mientras esos esfuerzos tiendan únicamente a salvar lo habido hasta ahora y a recluirse en un patrimonio cultural heredado y muy digno de ser acicalado, para así tenerse por mejores que quienes se afanan en favor de la era técnica. Las nociones de la antigua lengua griega son ciertamente imprescindibles para despertar, desplegar y consolidar el recuerdo interiorizante de lo inicial, en tanto que esfuerzo aceptado en puridad como tarea. La educación de

---

* Orig.: *das Griechtum.* El término debe ser entendido radicalmente: no como «los griegos» en tanto colectividad o grupo humano concreto, sino como el carácter que a «lo griego» mismo compete y constituye su especifidad. La misma idea será repetida posteriormente respecto a la «humanidad» o «formas de ser hombre» *(Menschentum).*

** Orig.: *Überhoren:* «pasar por alto» en el sentido de «no oir por descuido». Cf. nota de la pág. [3].

quienes tienen que obrar en favor del recuerdo interiorizante de lo inicial no puede prescindir de la enseñanza de la lengua de los antiguos griegos. Pero de ello no se debe derivar la errónea opinión de que los que poseen nociones de la lengua griega —sea por el tipo de razones o intenciones que sean— y cultivan una «formación humanística», estén ya por tal motivo en posesión del antiguo mundo griego. No todos los que aprenden humanidades en un instituto, ni tampoco todos los que allí [9]
enseñan, como tampoco los que trabajan en esta disciplina en la Universidad, tienen en razón de este estado de cosas un saber del inicio de lo esencial de la historia acontecida occidental, y ello quiere decir: de su futuro.

¡Cuántos alemanes «viven» que hablan su lengua materna como cosa evidente, sin ser en cambio capaces de entender la «Crítica de la razón pura» de *Kant* o un himno de *Hölderlin*! Tampoco quien domina la lengua griega o quien por casualidad o elección propia tiene algunas nociones de ella, posee sin embargo por ello la menor acreditación que lo capacite para *volver a* pensar los pensamientos de un pensador griego; pues podría ser que él se resistiese justamente a este «volver a pensar», al no comprometerse en absoluto con los problemas en razón de su presunción de estar ya —en cuanto adepto a una fe eclesial— en posesión de la verdad. En ese caso, menos raro de lo que parece, el fervor hacia lo «clásico» y el «humanismo» es más nefasto que el liso y llano desconocimiento de ese «patrimonio cultural». El amor a la antigüedad es en ese caso un pretexto para eliminar el esfuerzo encaminado a una meditación* decisiva.

---

* Orig.: *Besinnung*. Teniendo presente la particular utilización heideggeriana del término y la imposibilidad de ofrecer una traducción que le haga justicia, su clarificación debe atender a los siguientes niveles: *filológicamente* debe subrayarse su carácter activo (sufijo *-ung*) y transitivo (prefijo *be-*); atendiendo al *texto* debe destacarse su oposición al calcular *(rechnen)* y modos del mismo, así como su solidaridad con el «pararse a pensar» *(bedenken)*; atendiendo al *contexto* general de la obra de Heidegger debe señalarse su referencia, siempre puesta de manifiesto, al sentido *(Sinn)*: «comprometerse en la dirección de un camino que una cosa ya ha seguido por sí misma se dice

Más esencial que todo conocimiento de lenguas es el estar presto a una controversia con el inicio de nuestra historia acontecida; esto es: con lo conforme a esencia, con aquello que asigna previamente lo que es a esta historia acontecida en tanto que decisión, y que le sirve de fundamento.

Esta prestancia a la controversia con el inicio sólo puede surgir, si es genuina, de las necesidades de la historia acontecida a la que nosotros mismos estamos transferidos. Cuando nos desembarazamos de la meditación sobre lo necesario y alardeamos de estar en posesión de la verdad, se hace entonces imposible todo recuerdo interiorizante de lo inicial; y donde aparentemente se está al cuidado de ello, no se trata de otra cosa que de un desvarío ante lo digno de ser cuestionado y de una fuga al pasado.

La medida para saber si el recuerdo interiorizante del inicio
es genuino nunca puede ser determinada a partir de un interés [10]
por la reanimación de la antigüedad clásica, sino únicamente a partir de la firme resolución a favor de un saber esencial válido para el porvenir; a este saber ni siquiera le hace falta, por el momento, encaminarse de inmediato al inicio de nuestra historia acontecida.

La prueba de si nos limitamos a coleccionar nociones, de si nos limitamos a tomar metas educativas caducas como pretexto para la ausencia de meditación o de si queremos encaminarnos hacia la meditación, esa prueba, digo, es algo a lo que debemos someternos a nosotros mismos. Para ello se precisa de libertad interna, mas también de oportunidad para empezar a experimentar, en suma, por una vez, el modo en que se lleve a cabo una meditación y lo que a ella compete.

---

en nuestra lengua sinnan, *sinnen* [sind-nan>sind: camino]. Entrar en el sentido *(Sinn)*: ese es el ser de la meditación *(Besinnung)*. Meditar quiere decir algo más que simplemente hacer consciente algo. Cuando sólo estamos en la conciencia todavía no hemos llegado a la meditación. La meditación es anterior. La meditación es el abandono a "lo digno de ser cuestionado"» («Wissenschaft und Besinnung» en *Vorträge und Aufsätze*. (I). G. Neske, Pfullingen, 1967, pág. 60).

f) Objetivo del curso: la meditación como preparación para una controversia* con el inicio de nuestra historia acontecida.

Este curso pretende hacer que estemos prestos a una tal meditación, o más exactamente, a una experiencia tal. Ustedes deben volver a pensar, y pensar en común, lo que aquí se piensa de manera previa. Este pensar no está previsto tampoco en ningún programa de exámenes ni, por fortuna, es susceptible de ello. Tal pensar no pertenece a ninguna «asignatura obligatoria» ni, en general, a ninguna «asignatura». Tampoco sirve para fomentar la «cultura general», ni puede proporcionar distracción a «oyentes de otras facultades»**. El pensar objeto de nuestra meditación y sobre el que aquí nos limitamos a meditar, no proporciona ningún provecho, pues bien se echa de ver, incluso, que *es* un pensar tal que, para *ser*, no tiene necesidad de «obrar» ni de ser útil. Por eso, en tal pensar somos responsables de nuestra propia libertad.

Las posibilidades de formación profesional, la apropiación de los instrumentos pertinentes, la instrucción en los ámbitos del saber que no pertenecen de forma inmediata al aprendizaje del oficio y demás cosas similares, en caso de apuro, siempre cabe adquirirlas y mejorarlas. Por el contrario, los instantes dedicados a la meditación esencial son raros e irrepetibles. Esto rige para aquellos instantes pertenecientes al curso de la vida y [11]

* Orig.: *Auseinandersetzung*. La tarea se cifra en la necesidad de la «controversia» *(Auseinandersetzung)* con el inicio. Pero dicha controversia apunta a la dilucidación (ese es justamente el trabajo de la «meditación») de la propia «posición» o «emplazamiento» *(Setzung)* como del lugar en que cabe reconocer la presencia de lo inicial. Justo por ello la «controversia» debe venir precedida por el «debate sobre el lugar» *(Erörterung)*. Prioritariamente «debate sobre el lugar» del «ser» (en tanto que cópula: «es») como vía de acceso a la diferencia ontológica y posterior ubicación e interpretación de la sentencia de Anaximandro, siendo estos los tres niveles en que la «meditación» se cumple como tal.

** Orig.: *Hörern aller Fakultäten*. Se refiere a asignaturas a las que pueden asistir estudiantes no matriculados en esa Facultad.

que, o bien despiertan, o bien ciegan y asolan para todo el porvenir, las fuerzas fundamentales.

«Conceptos-fundamentales»: en ese título se contiene el estar presto a alcanzar el fundamento de todo sin volver a desembarazarse de ello. Para que esta prestancia no se quede en vacía curiosidad hay que comenzar ahora mismo con la ejercitación de aquello para lo que ella está presta, o sea con la meditación.

Ahora se trata de llevar efectivamente a cabo una sencilla meditación. En ella obtenemos la preparación para una controversia con el inicio de nuestra historia acontecida. Desde tal recuerdo interiorizante de ese inicio puede crecer el presentimiento de que la historia acontecida sale al encuentro de decisiones que exceden todos los demás objetivos, por lo demás usuales al hombre moderno. Si esto es así, los alemanes precisan saber en este instante histórico qué es lo que en el *futuro* les podría servir de exhortación en caso de que el «espíritu de su patria» haya de ser un «corazón sagrado de los pueblos»*.

*Repetición***

1. Nuestra comprensión de los «conceptos fundamentales» y nuestro respecto para con ellos como un saber que presiente.

Por «conceptos fundamentales» se entiende habitualmente las representaciones que nos delimitan un ámbito de objetos en

---

* Se trata de dos versos de Hölderlin pertenecientes al *Deutscher Gesang* («Canto alemán») y al *Gesang des Deutschen* («Canto del alemán»).

** Orig.: *Wiederholung*. «Repetición» no debe ser entendida como «reiteración» de un modelo, por tanto, como gesto que va de lo igual a lo igual y encuentra su cumplimiento en la equivalencia lo más justa posible entre copia y modelo. «Repetición» debe ser entendida aquí, de acuerdo con su sentido etimológico, como «pedir de nuevo», inquirir, dirigirse otra vez al tema del que se hace cuestión; o como «extraer», «sacar» *(holen)* «de nuevo» *(wieder)* algo que decir respecto al asunto *(Sache)* tratado. Por eso la «repetición» no dice «lo igual» *(das Gleiche)* que lo dicho precedentemente pero, sin embargo, sí habla de «lo mismo» *(das Selbe) Cf., Introducción a la Metafísica.* Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, pág. 76.

su totalidad o según perspectivas particulares, pero rectoras. Así, el concepto de «fuerza» es un concepto fundamental de la ciencia de la naturaleza, el concepto de «cultura» lo es de la historia, el concepto de «ley», del derecho —y en otro respecto, también de la ciencia de la naturaleza—, el concepto de «estilo» lo es de la investigación histórica del arte, mas también de la «filología», de donde incluso proviene, pues alude en primer lugar a la manera de escribir, por tanto del decir y del lenguaje, [12] y finalmente incumbe también al «lenguaje de las formas» de toda obra que procede de la historia del arte plástico y de la pintura, por tanto, de la «teoría del arte» en general.

Los conceptos fundamentales, así entendidos, sirven a las ciencias particulares para la exploración de sus ámbitos en tanto que hilos conductores del preguntar, responder y presentar.

En cambio, nosotros tomamos literalmente el título de este curso y, de acuerdo con la primera dilucidación dada, lo escribimos así: *conceptos-fundamentales.* El título enuncia ahora el requisito de alcanzar el fundamento de todo aquello que es y que, por ello, puede llamarse el ente; o bien de presentirlo sin desprendernos de nuevo de eso presentido.

Lo único que nos importa ahora es, pues, llegar al fundamento mismo y al respecto para con el fundamento, en vez de familiarizarnos con «conceptos», entendidos como meras envolturas de representaciones. El respecto para con el fundamento es un saber incluso allí donde apenas se llega a un presentimiento esencial. Y el presentir lo conforme a esencia sigue siendo en todo caso más esencial que cualquier seguridad alcanzada en el cómputo de lo carente de esencia.

Cuando aquí se habla de presentir* no debe entenderse en el

---

* Orig.: *Ahnen:* «presentir», «vislumbrar». El término no debe entenderse aquí en el sentido de algo defectuoso o incompleto que encuentra su cumplimiento en un estado o momento ulterior, sino desde su referencia lo «no-pensado» *(un-gedacht)* o «no-dicho» *(un-gesagt),* en tanto modalidad de presencia de eso «no-dicho» o «no-pensado»: «el husmear humano es el barrunto. Mas como hace tiempo entendemos toda ciencia y capacidad a partir del pensar de la lógica, se mide también al "barrunto" con la misma medida. Así, por ejemplo, el candidato en un examen no tiene el menor

sentido de que haya que colocar en el lugar de los conceptos y su rigor, un vago sentimiento propio de estados de ámbito contingentes. La palabra «presentir» debe indicarnos la dirección para pararnos a pensar que lo que aquí debe ser traído al saber no es cosa que pueda ser establecida a partir del hombre, por su mero arbitrio. Presentir mienta el aprehender de aquello que adviene a nosotros, cuyo venir impera hace mucho tiempo, sólo que hacemos caso omiso de ello, porque nuestra actitud de saber sigue siendo en general confusa, sin conocer las más sencillas distinciones o malentendiendo y despreciando el peso y gravedad de las ya sabidas. El pensar que hay en el presentir y el pensar en favor del presentir es, en su esencia, más riguroso y exigente que toda sagacidad conceptual formal en cualquier sector de lo computable.

Pero para alcanzar el saber que presiente es necesaria la
ejercitación en tal saber. No son nociones previas, por caso bajo [13]
la forma de opiniones filosóficas adquiridas en los libros, la condición fundamental para una tal ejercitación. La condición fundamental es el estar presto a ponerse en libertad para lo conforme a esencia. Las meras nociones, tanto si son restringidas como amplias, nada pueden de por sí. Esto no significa que, en general y para todo, se pudiese estar desprovisto de nociones y sobre todo de nociones cultivadas y atendidas con esmero, ni tampoco que su posesión pertenezca a los ideales hace tiempo caducos de una época «intelectualista». Un pensar que sólo ve la utilidad se percata de las faltas y huecos sóla y primeramente cuando se encuentra ante algo nocivo, cuando la falta de

---

barrunto del asunto. Barrunto quiere decir aquí un escaso grado de preparación para el verdadero saber. Mas la antigua palabra "barruntar" dice otra cosa. En alemán: "*ahnen*" proviene de la preposición "*an*", así como "*äussern*" (exteriorizar) proviene de "*aussern*". La palabra "*ahnen*" se usa primitivamente de modo impersonal: "*es anet mir*" o aún: "*es anet mich*": algo se me viene encima, me sobreviene. El barruntar propiamente dicho es la manera en que algo esencial se nos viene encima dándosenos así a considerar para que lo tengamos en consideración. Este barruntar no es un grado preparatorio en la antesala del saber. Es la sala misma que encubre, es decir, oculta todo lo conocible». (*¿Qué significa pensar?* Op. cit., págs. 198-199).

hombres capaces y sapientes pone en peligro el dominio sobre las tareas presentes y futuras.

2. La decadencia del saber en la época actual: decisión en favor de aquello susceptible de hacer falta y en contra de lo superfluo.

La posesión del saber que aporta la juventud de nuestro tiempo no corresponde ni a la magnitud, ni a la seriedad de las tareas. La ruina del saber es proporcional a la tarea de la «época» sólo en un respecto: la decadencia, al igual que la tarea, es gigantesca.

Pero estas deficiencias no serán paliadas porque repentinamente comencemos a aprender cada vez más y más rápidamente. Lo que se hace preciso es, por lo pronto, que comencemos de nuevo a aprender «el aprender» y a tener un saber de los criterios. Mediante la mera introducción de «libros de texto» nuevos y cada vez más accesibles, no se ataja el desmoronamiento espiritual. La juventud no puede esperar, en suma, a que desde arriba le sean exigidas nociones más fundamentales y una efectiva reflexión; justamente al revés, el privilegio de una juventud genuina y vigilante radica en desplegar y atenerse a las apelaciones de saber desde sí misma y para sí misma y, con ello, para la construcción del futuro. Argüir que en ocasiones «se lee un libro» sería calcular pueblerinamente, aparte de que lo que hay que preguntar es si el hombre de hoy, cuya «cultura» no le [14]
es suministrada a menudo más que por «resúmenes de prensa» y «revistas», «reportajes radiofónicos» y «cines», si un hombre así puramente americanizado y revuelto en ese torbellino, sabe en suma todavía y puede saber lo que significa «leer».

Pero tampoco se supera la decadencia del saber cuando sólo se constata cuán mejores y espléndidos eran los tiempos pasados. Pues fue justamente la enseñanza escolar y formativa de los últimos decenios la que no fue capaz de evocar y mantener despierta la fuerza vinculante del espíritu y lo obligatorio de lo conforme a esencia, para así forzar a la meditación. En tiempos de decisiones esenciales son de poca ayuda tanto las cómodas referencias a lo hasta ahora establecido, como las precipitadas

restricciones a las necesidades cotidianas. Aquí únicamente nos salva la meditación y la interna elección acerca de si todavía queremos estar o no expuestos a la apelación que nos hace lo conforme a esencia. De lo que se trata antes que nada, es de si por lo que a nosotros respecta, somos o no capaces de tomar una decisión. Si lo somos, entonces la decisión consiste en si nos vamos a atener a aquello que nos hace falta, o a aquello de lo que podemos prescindir.

Si nos atenemos a aquello que nos hace falta, ello quiere decir entonces, por lo que a ustedes ahora concierne: afanarnos tras aquello que se precisa para concluir del modo más cómodo posible la formación profesional.

Si por el contrario, cuando se llega a situaciones extremas, tal y como ocurre a muchos de nuestros jóvenes amigos en el frente, prestamos atención a aquello de lo que podemos prescindir, entonces nos aparece ante la vista, casi cual cosa evidente, lo único que sigue siendo conforme a esencia.

Lo característico del modo en que tomamos aquí una decisión no consiste, por caso, en decir que los unos se matriculan en un «curso de filosofía» y los otros renuncian a ello. Nadie puede constatar inmediatamente por una matrícula o un certificado del tipo que sean, cómo ocurre la nombrada decisión y si ocurre. Aquí cada uno está entregado a sus propias raíces y a aquello que él se propone, así como a aquello para lo que está presto.

Así, a uno puede proporcionarle cierto agrado el tomar [15] conocimiento de cosas tales como que la crisis actual del saber esté fundamentada en la esencia de la historia moderna y no causada, por caso, por la penuria del presente, creyendo erróneamente y con sonrisa satisfecha, que con su crítica ya ha aportado algo. En las demás cosas se deja todo como estaba, sin querer saber nada del hecho de que aquí no está en juego la organización de la enseñanza, sino la Cosa más propia de la juventud, sin querer saber nada del hecho de que ella misma debe poner manos a la obra, y de que aquí no son de ayuda la mejor ordenación y los mejores planes académicos, porque tras todo esto estan las decisiones sobre lo esencial. Es un iluso el

que se cree capaz de coger al vuelo justificaciones para el descontento propio, carente de decisión.

3. El inicio como decisión sobre lo conforme a esencia de la historia acontecida occidental (en la modernidad: voluntad y técnica incondicionadas)

El hombre moderno difícilmente se encuentra en lo conforme a esencia porque, en otro respecto, conoce demasiadas cosas e incluso se cree que lo conoce todo. Para él todo lo anterior es cosa pasada, algo que puede ser aclarado a conveniencia por lo posterior y propio. Como lo anterior no es experienciado en tanto que lo inicial de la historia acontecida, no tiene aquí ya poder alguno de decisión. Pero el inicio, en tanto que inicio, sólo es experienciable allí donde nosotros mismos pensamos inicialmente, en conformidad con la esencia. Este inicio no es lo pasado sino que, al haber decidido previamente todo lo por venir, es siempre lo adviniente; así es como tenemos que pararnos a pensar el inicio.

Por inicio entendemos las decisiones originarias que portan e importan de antemano lo conforme a esencia de la historia acontecida occidental. A lo conforme a esencia pertenece prioritariamente la determinación sobre la esencia de la verdad a cuya luz el hombre occidental busca y encuentra, asegura y [16] transforma, lo verdadero.

El inicio, en tanto que inicio de la historia acontecida, sólo está allí donde hay libertad; esto es: allí donde una humanidad se relaciona y comporta decisivamente con el ente y su verdad. Pueblos y razas pueden vivir sin historia acontecida cuando sólo importa la mera «vida»; el mero curso de la «vida» no es todavía historia acontecida, ni tampoco cuando en ello «pasan» muchas cosas, es decir, cuando desfilan ante uno muchas cosas.

El inicio de nuestra historia acontecida es lo griego; aquí vemos algo conforme a esencia que todavía alberga en sí decisiones no cumplidas. Este inicio para nosotros no es «antigüedad» y la meditación sobre ello no es una mera ocupación con el propósito de salvar un patrimonio heredado. El pensador

de la historia *Jakob Burckhardt* (quien por fortuna no fue jamás «historiador») dijo, hace ya decenios, que el ocuparse de la antigüedad «se torna aquí y allá algo así como asistir a un viejo pariente pobre al que daría vergüenza dejar perecer.»[1]

En el interior de la tarea de este curso, el instrumento que pertenece a la meditación sobre el inicio sólo es necesario de forma inmediata para aquel que intenta darle una oportunidad a la meditación. Donde se precisa, pues, traer a la escucha la palabra griega de antiguas sentencias, puede bastar la traducción a condición de que en su dilucidación no falte lo que la palabra nos dice y sea pensada a fondo a través del horizonte de nuestro propio experienciar y saber. Por lo demás, el lenguaje de los alemanes es apropiado como ningún otro para traducir la antigua palabra griega, tanto más si la palabra griega no es transportada a un uso a la mano de la lengua alemana, sino que ésta misma, con ello y al mismo tiempo, es renovada y se torna inicial.

Pero lo que propiamente aleja al hombre moderno del inicio [17]
de su historia acontecida no es, ni única ni primeramente, el «lenguaje», que ciertamente es otro, sino el modo transformado de la interpretación del mundo y el emplazamiento fundamental en medio del ente. El emplazamiento fundamental de la modernidad es el «técnico». Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es «técnica». Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipa-

---

[1] J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Ges. Ausg. Bd. VII: *Historische Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg.* von A. Oeri und E. Dürr, Berlin und Leipzig 1929, pág. 229.

miento. Por eso la técnica sólo es dominada allí donde, entrando previamente en ella y sin reservas, se le dice un sí incondicionado. Esto significa que la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión metafísica a la técnica. A esta sumisión acompaña la actitud de poner a todo bajo planes y cálculos para, a su vez, aplicarlos a amplios períodos de tiempo, con el fin de poner a buen recaudo de una manera consciente y voluntaria a lo susceptible de duración, mediante una duración tan grande como sea posible.

Una cosa es que haya reinos que perduren milenios por perpetuarse en su estado* y otra cosa bien diferente es que dominios universales sean planificados a sabiendas por milenios y se asegure este estado *a* propósito, viendo así una meta conforme a esencia en el hecho de que dure lo más posible el mayor orden posible de contingentes humanos tan grandes como sean posibles. Esta voluntad es, desde hace tres siglos, la oculta esencia metafísica de la modernidad. Aparece bajo esbozos y ropajes diversos que no están seguros ni de sí mismos, ni de su esencia. Que esta voluntad obtenga en el siglo veinte la figura de lo incondicionado, lo ha pensado ya de antemano [18]
Nietzsche con claridad. Tanto el querer acompañar a esa voluntad de dominación incondicionada del hombre sobre la tierra como la ejecución de esa voluntad, albergan en sí esa sumisión a la técnica que, por ello, no aparece tampoco ni como contravoluntad, ni como no-voluntad, sino como voluntad, lo que significa que también aquí es realmente efectiva.

Donde se interpreta la ejecución de esa voluntad metafísica como «producto» del egoismo y arbitrariedad de «dictadores» y «estados autoritarios», sólo habla el cálculo político y la propaganda, o bien la carencia de presentimiento metafísico de un saber atascado desde hace siglos, o ambas cosas juntas.

* Orig.: *Bestand.* También «duración», «existencia» y «existencias» en tanto reservas depositadas para un posterior aprovechamiento o utilización. En este sentido será retomado el término posteriormente en el escrito que retomará buena parte de las tesis aquí anunciadas: «La pregunta por la técnica» (trad. Adolfo P. Carpio) en *«Epoca de Filosofía»*, n.° 1. Barcelona, 1985, págs. 7-29.

Puede que las circunstancias políticas, las situaciones económicas, el crecimiento demográfico y cosas similares sean los motivos y sectores más próximos para la ejecución de esa voluntad metafísica de la historia acontecida del mundo moderno, pero nunca son su fundamento ni su «meta». La voluntad de conservación, y esto significa siempre la voluntad de incremento de la vida y de su duración, trabaja a sabiendas contra el ocaso, sin ver en aquello que tiene poca duración más que lo defectuoso y sin vigor.

Por el contrario, en lo griego, por lo que respecta al inicio de nuestra historia acontecida, el ocaso era lo que sólo da una vez, lo instantáneo, lo magno y digno de gloria; pero en este caso hay que distinguir, desde luego, entre ocaso, por estar en camino a algo que sólo se da una vez, y perecer a base de estancarse en lo habitual. Lo imperecedero del inicio no consiste ni en que sus consecuencias perduren el mayor tiempo posible, ni en la extensión lo más amplia posible de sus efectos, sino en la rareza y unicidad del retorno transformado de lo en él originario. Por eso no podemos experienciar tampoco el inicio mediante la posesión de meras nociones históricas de lo precedente, sino sólo en un poner en obra aquello que en el inicio le advino esencialmente al saber.

4. Ejercitación en el respecto a lo «digno de ser pensado» en el pararse a pensar el fundamento. [19]

Así, cuando escuchamos a veces una breve sentencia de los pensadores griegos iniciales de Occidente, lo que en primer lugar importa es que *nosotros* estemos a la escucha y pensemos en que todo eso *nos* concierne. Para poder pararnos a pensar esto tenemos, sin embargo, que ejercitarnos en el «pensar». Pero el peor camino para esta ejercitación en el pensar sería un curso académico sobre «lógica»; la lógica escolar habitual, en el caso de que en general piense, piensa a lo sumo «sobre» el pensar. Pero no aprendemos a pensar originariamente, como se nos hace creer, pensando «sobre» el pensar de un modo deficiente, que además desde hace mucho tiempo se ha tornado

imposible, sino que sólo aprendemos a pensar cuando intentamos alcanzar, en un respecto esencial y genuino, aquello que antes de nada es lo «*digno* de ser pensado». Y lo digno de ser pensado no es ciertamente «el pensar», sino lo que provoca el pensar; esto es: lo que el pensar emplaza a su servicio, confiriendo así por vez primera al pensar rango y dignidad. Este pensar esencial no es algo que aprendamos mediante ninguna «lógica».

«Conceptos-fundamentales» quiere decir: concebir el fundamento de todo y esto significa: alcanzarlo en el respecto para con el «fundamento» de todo. Lo que signifique aquí «fundamento» es algo que hay que clarificar paso a paso, al igual que el lugar donde radique el respecto para con el fundamento, hasta qué punto le pertenezca a este respecto un saber y hasta qué punto este respecto mismo sea incluso un saber. Por consiguiente, pensaríamos precipitadamente si quisiésemos equiparar «fundamento» y «causa» de todo y encima quisiésemos interpretar esta causa como causa primera, en el sentido del creador según la doctrina de la Biblia y de la dogmática cristiana. Precipitado sería también creer que en estos «conceptos» se trataría sencillamente de una representación del fundamento cuando, más bien, lo aquí excogitado es la manera en que el fundamento nos abarca en su esencia y no cómo opinamos [20]
sobre el fundamento, convirtiéndolo en algo así como un «objeto», utilizándolo para una «definición universal».

Aun cuando se nos pueda explicar y verificar tanto la esencia del fundamento como «los conceptos», es decir, el respecto para con el fundamento, una cosa queda de antemano clara: aquí, quien quiera que sea, ni podría exponer algo sirviéndose de una doctrina pensada a capricho o de un modo de ver las cosas a gusto de ese mismo y en el momento en que le venga en gana, ni tampoco podría decidir nada mediante un «acto de autoridad». Pero también es fácil ver que cuestionar los modos de ver las cosas y las doctrinas habidas hasta ahora sobre el «fundamento» y el «respecto» para con el «fundamento», proporciona a lo sumo nociones «históricas» y deja de lado precisamente aquello en lo que todo radica: la meditación a

través de la que nosotros mismos nos acercamos a la proximidad de aquello que nos atañe conforme a esencia y nos emplaza en una apelación. No queremos debatir doctrinas sino interiorizar lo conforme a esencia, aquello en donde o bien estamos afincados, o bien somos arrastrados de aquí para allá al carecer quizá todavía de arraigo y juicio*.

5. El esencial compromiso con el inicio, con la «esencia» del fundamento, del hombre históricamente acontecido.

Lo que aquí procede es que nos adentremos en la escucha de aquello a lo que nosotros mismos pertenecemos; allí a donde la meditación nos conduce mediante las preguntas, si es que todavía pertenecemos a alguna parte. También, y aunque sólo sea para presentir a dónde podríamos pertenecer, es preciso experienciarnos a nosotros mismos; «nosotros mismos», no según una disposición históricamente dada; «nosotros mismos», no según una situación establecida, ni tampoco el «nosotros mismos» que surge al considerar casos singularizados de ejemplares de hombres al caso, sino un «nosotros mismos» en vistas de lo que a nosotros mismos nos determina, siendo otro que nosotros mismos y que, no obstante, impera y rige a través de nuestra esencia: lo que al pronto arbitrariamente denominamos como el inicio de nuestra historia acontecida. Aquí «historia acontecida» no mienta, en primer lugar, la secuencia de sucesos en tanto que «conexión efectual» de la que deriva lo ulterior y lo actual; historia acontecida significa aquí, por decirlo de nuevo con una expresión que al pronto parece arbitraria, *el acaecimiento*** *de una decisión sobre la esencia de* [21]

* Debe tenerse presente la solidaridad aquí hecha valer entre «carencia de juicio o entendimiento» *(verstandlos)*, «carencia de arraigo» *(standlos)* y «estar afincados» *(stehen)*; lo así dado a pensar es lo que propiamente cabe pensar por *Verstand:* persistir *(ver-)* en el arraigo *(stand)*.

** Orig.: *Ereignis*. El término, central en la reflexión del Heidegger posterior, debe ser comprendido aquí tanto desde su relación con el acontecer *(geschehen)* de la historia acontecida *(Geschichte)*, como desde su referencia a lo que es propio *(Eigen)* y pertenece en propiedad *(eignet)* a dicha historia

la verdad. En tal decisión se funda y experimenta un viraje el modo en que se hace patente el ente en total y deja al hombre afincarse en lo así patente. Tal acaecimiento es raro y la rara historia acontecida, cuando se prepara y acaece, es tan sencilla que el hombre, al pronto y por mucho tiempo, hace caso omiso de ella y la malentiende, porque su mirada está distorsionada, al estar habituada a la multiplicidad de lo usual.

Lo sencillo es lo más difícil y lo que sóla y primeramente se experiencia tras largo esfuerzo. El recuerdo interiorizante del inicio de nuestra historia acontecida es el despertar del saber de aquella decisión que sigue aún determinando ahora y en el porvenir a aquello que en Occidente constituye a lo humano*. El recuerdo interiorizante del inicio no es, por ello, una huida al pasado, sino prestancia al porvenir.

En tal recuerdo interiorizante somos nosotros mismos los que estamos en juego aunque, en tanto que ejemplares de hombres meramente presentes y grupos humanos existentes, sigamos siendo siempre nosotros mismos algo indiferente. El hombre históricamente acontecido sólo tiene peso cuando y en la medida en que esté en respecto para con la esencia de la historia acontecida y desde esta esencia perciba una apelación a través de la que lo que pesa es separado de lo carente de peso, es decir, de lo carente de fundamento. Donde quiera que sea estamos nosotros mismos en juego; esto es: está en juego la verdad que nos determina y que quizá se ha tornado desde hace mucho tiempo incognoscible. Sin embargo nosotros mismos no nos encontraremos en tanto cedamos a los afanes propios e impulsos de los meros intereses que nos persiguen. Nos encontraremos a nosotros mismos por vez primera cuando acertemos

---

acontecida. Pero eso no es algo que esté más allá o al margen de la misma, sino el acaecer *(ereignen)* propio y propicio *(Eigen)* de lo que en ella acaece: una decisión sobre la esencia de la verdad. Y esa decisión *(Entscheidung)* tiene lugar en el ámbito ya abierto de la diferenciación *(Unterscheidung)* entre ser y ente.

* Orig.: *Menschentum.* El término, al que ya se ha aludido anteriormente, debe ser comprendido desde su oposición a la *Menschheit* («humanidad») en cuanto determinación abstracta; cf. nota de pág. [7].

a apartar la vista de lo egoista y privado y elevemos la mirada a aquello de lo cual, desde hace mucho tiempo, se ha hecho caso omiso. Por ello nos dejamos estimular por lo inicial y nos ponemos a la escucha de una antigua sentencia.

«Conceptos fundamentales», a secas, nos dice esto: concebir el fundamento del ente en total. Pero con-cebir no sólo mienta el que nos dignemos representar el fundamento y tengamos pensamientos sobre ello. Cuando concebimos algo, también [22] decimos que eso se nos ha hecho accesible*. Pero en ello radica todavía mucho más; a saber: que somos traspuestos a lo accesible y que continuamente seguimos estando determinados por ello. De ahí que, para nosotros, «con-cebir» el fundamento signifique ante todo esto: que estamos com-prendidos en la esencia del fundamento por él mismo y que en nuestro saber somos interpelados por él. El *con-cebir* se nos anuncia como un *estar-com-prendido*** *en la «esencia» del fundamento.* Este estar-com-prendido no consiste exclusivamente en un «saber», sino que, por contra, posee ciertamente el rasgo esencial de un saber. Este saber puede permanecer oculto a sí mismo mucho tiempo y obstruirse a sí mismo el camino. No obstante este saber, en su encubrimiento, atraviesa de un extremo a otro la

---

* Orig.: *...es sei uns etwas aufgegangen.* Tanto el verbo *aufgehen* («abrir») como el substantivo *das Aufgegangen* («lo abierto») deben ser entendidos aquí en el sentido de que algo se nos hace accesible, en tanto apertura y mostración contenida en todo abrirse (cotidianamente: «clarificarse», «manifestarse», «hacerse la luz» sobre algo). Debe tenerse presente que *das Aufgehen* traduce en Heidegger, en otros contextos, la φύσις de Heráclito, de acuerdo al doble sentido del verbo *eingehen:* entrar (abrir mostrándose) y desaparecer.

** Orig.: *Ein-begriffen-sein.* Lo que así quiere ponerse de manifiesto es la raíz común (filológica) del «concebir» *(begreifen)* (el fundamento) del «estar comprendido» *(einbegriffen sein)* (en la esencia del fundamento) y del concepto *(Begriff)* (del fundamento). Pero la raíz común (ontológica) es la esencia *(Wesen)* del fundamento, entendiendo por tal no una forma ideal, sino el espacio constitutivo en que el hombre mismo mora y que al comprenderlo y abarcarlo, le permite concebir al fundamento mismo; fundamento que, por ello, no es algo ni enfrentado ni opuesto (ob-jetivo) al sujeto que concibe, sino comprehendido en su propio concebir.

historia acontecida de los diversos modos de ser hombre* y en la cordillera de la historia acontecida es la roca primitiva. El hombre ni erige a ese saber del fundamento mediante meras ocurrencias del pensar, ni tampoco puede obtener por la fuerza ese saber del fundamento usando las artes de una mera sagacidad. Lo que él puede y a lo que también por eso continuamente obedece de un modo u otro, es únicamente el continuar estando en el interior de ese saber o el olvido; o sea: la interiorización (recuerdo) o el desvarío.

* Orig.: *Menschentum.* Cf. nota de pág. [21].

PRIMERA PARTE

[23]

EL HECHO DE PARARSE A PENSAR LA SENTENCIA LA DIFERENCIA ENTRE ENTE Y SER

PRIMERA SECCION

El debate sobre el lugar* del «es», del ente en total.

§ 2. *El ente en total es realmente efectivo, posible, necesario*

Sigamos la antigua sentencia:

μελέτα τὸ πᾶν

«toma al cuidado al ente en total» y pensemos, pues, a modo de ensayo, al ente en total; pensaremos entonces de manera bien tosca lo siguiente: *que* el ente «es» y nos pararemos a pensar *lo que* él «es». Pensamos al ente en su integridad, todo lo

* Orig.: *Erörterung*. La traducción propuesta quiere reflejar el doble sentido del término, central en el posterior desarrollo del pensar heideggeriano, en el que éste se torna «topología». El doble sentido apuntado en la traducción propuesta está aquí presente bajo la forma de un *debate* con la ubicación del ser aceptada por la tradición: las categorías de la modalidad, la proposición como lugar de la verdad, la universalidad vacía o la simple renuncia al mismo en favor del ente. Pero más allá de ello se apunta al *lugar* mismo del ser: la diferencia entre ente y ser.

que es en su ser. Con esto ante todo pensamos algo indeterminado y fluctuante y, sin embargo, mentamos algo para lo que no encontramos nada comparable, algo único, porque el ente en total no podría ser dos veces, pues de lo contrario no sería tal como lo mentamos.

A lo que «es» no sólo pertenece de modo directo, para nosotros, lo realmente efectivo, lo que nos castiga y acosa: los sucesos, destinos y obras de los hombres, la naturaleza en su regularidad y catástrofes, las fuerzas apenas aprehensibles que están presentes en todos los impulsos y metas, en todas las valoraciones y en todas las actitudes basadas en la fe. A lo que «es» también pertenece, para nosotros, lo posible, lo que aguardamos, esperamos y tememos, lo que sólo presentimos, aquello ante lo que retrocedemos y que, sin embargo, no dejamos escapar. Es verdad que lo posible es lo todavía no realmente efectivo, pero esta cosa no efectiva no es para nosotros, sin embargo, algo nulo. También lo posible «es», sólo que su ser tiene otro carácter que el de lo realmente efectivo.

A su vez, lo necesario* es distinto a lo realmente efectivo [24]
que sólo a nosotros incumbe y también distinto a lo posible. De esta manera, en modo alguno el ente se agota en lo realmente efectivo; al ente pertenece la riqueza de lo posible y la precisión de lo necesario. La región del ente excede al sector de lo realmente efectivo.

Cuando decimos «el ente» mentamos según la cantidad pero sobre todo según el modo, más que lo «realmente efectivo». Quizá lo realmente efectivo tampoco sea, en modo alguno, el ente que marca la pauta. Y siempre, donde se exige para la vida humana la «proximidad de la realidad efectiva», la «realidad efectiva» propiamente dicha, no es, cuando se piensa claramente, lo simplemente presente, sino lo planeado; no lo amaestrado, sino un fallo inapelable pero no enunciado. Lo realmente efectivo no es lo tantas veces nombrado «realmente efectivo»,

---

* Orig.: *Notwendige.* El gesto que aquí se esboza encontrará su posterior cumplimiento en la interpretación de la sentencia de Anaximandro, al remitir la «necesidad» (*Notwendigkeit*) al «estado de necesidad» *(Not).*

sino lo «posible». Así, mientras nos limitemos a mentar lo efectivo jamás pensaremos «el ente» en total. Si de aquí en adelante pensamos seriamente al ente *en total,* si pensamos, pues, de manera completa el ser de éste, entonces radicará en el ser, cabalmente, la efectividad de lo efectivo, pero también la posibilidad de lo posible y la necesidad de lo necesario.

Faltaría preguntar por qué pertenecen al ser precisamente esas tres cosas (posibilidad, realidad efectiva, necesidad) y si ellas solas agotan la esencia del ser. Sin duda, para la metafísica (ontología) está previamente estipulado, sin meditación alguna, que estas tres maneras del ente, las cuales también se llaman sin más ni más «las» «modalidades» (realidad efectiva, posibilidad, necesidad), agotan la esencia del ser. Que un ente sea o realmente efectivo o sólo posible o necesario, es cosa evidente para el entendimiento común; pero quizás esta evidencia es una opinión errónea respecto a la otra evidencia de que el ente sea lo realmente efectivo y de que lo realmente efectivo sea, a su vez, lo eficaz y lo vigente.

§ 3. El hecho de no pararse a pensar la diferencia conforme a esencia del ser y del ente. [25]

Pero todavía es más evidente la opinión que circula entre nosotros según la cual, precisamente, el ente «es» o, como decimos, está determinado «por el ser». Cuando decimos «el ente es», diferenciamos cada vez el ente y su ser, sin que en general reparemos en esa diferenciación. Por eso tampoco preguntamos en qué consista la diferenciación entre el ente y su ser, de dónde surja y en virtud de qué siga siendo tan evidente y de dónde se arrogue el derecho a dicho carácter de evidencia. Tampoco encontramos la menor ocasión para preocuparnos de esa diferenciación entre ente y ser.

Cuando nos paramos a pensar el ente en total o intentamos siquiera pensar en ello de manera aproximada, dejamos por lo común indeterminado e indeciso qué cosa nos representemos con ello, ya se trate del ente o del ser, de ambos alternativa y difusamente, o de ambos diferenciados pero en un respecto

apenas aprehendido. De ello proviene también una antigua confusión en el Decir. Decimos: «el ser» y propiamente mentamos al ente. Hablamos del ente en tanto tal y en el fondo* mentamos al ser. Parece incluso que no existiera diferenciación alguna entre ente y ser. Y si existiera, parece que el no prestar atención a ella no ocasionaría ningún «daño» especial.

Las cosas siguen su curso. Unicamente cuando meditemos sobre el ente en total y nos paremos a pensar en puridad el ser del ente en total, y no después de ello, nos atendremos a la mentada diferenciación del ente y del ser. La diferenciación, imperando, rige todo nuestro Decir acerca del ente e incluso todo comportamiento respecto al ente, sea este lo que sea: o bien el ente que nosotros mismos no somos (piedra, planta, animal) o el ente que nosotros mismos somos.

Cuando, al margen de toda consideración científica y lejos de toda meditación filosófica, decimos que «el tiempo es bueno», con «tiempo» mentamos algo realmente efectivo, un ente; [26] con «bueno», la disposición realmente efectiva y con el inaparente** «es» el modo en que este ente, el tiempo, está siendo así o asá; mentamos por tanto el ser de ese ente que se llama «tiempo». El «es» no nombra aquí un ente, no nombra nada similar a «el tiempo» y lo «bueno». «El tiempo» y «bueno», por el contrario, nombran un ente, mas nada similar al «es».

---

* Orig.: *Im Grunde;* es decir: «dentro del fundamento». Lo así aludido es el gesto metafísico por el que el ser es considerado como fundamento del ente, justamente desde la pregunta por el ente, haciendo así del ser mismo un ente en tanto lo atisbado es el ser del ente (como genitivo subjetivo); pero «en el fondo» es el ser mismo, en su diferencia respecto a todo ente, el que posibilita el cuestionar metafísico y lo que en tal es aludido.

** Orig.: *unscheibar;* en su acepción cotidiana: «modesto», «insignificante», «de poca monta». La traducción propuesta, literal, quiere mantener el juego posteriormente hecho valer entre dicho término y los correspondientes derivados del verbo *scheinen:* parecer, aparentar. El hilo conductor del presente parágrafo, así las cosas, no es otro que el de mostrar cómo el «modesto» e «inaparente» «es», como cópula de la proposición, es justamente lo que deja «aparecer» lo en ella dicho. Cabría pues remitir lo aquí indicado respecto a la proposición con la ya avanzada en *Ser y Tiempo* (§ 33) respecto a la misma.

El tiempo se determina por el calor solar, la reverberación de la tierra y su relación con el suelo, por el viento (corriente atmosférica), por la distribución de la humedad, los estados eléctricos de la atmósfera y otras cosas por el estilo. Podemos observar inmediatamente y fijar con aparatos apropiados el tiempo y lo que a él compete. Así podemos estipular si el tiempo es *bueno, malo* o *«inestable»*. Lo bueno, lo malo, o lo inestable, referidos al tiempo, podemos verlo, sentirlo; podemos encontrar el tiempo y sus estados. ¿Pero dónde se esconde el «es»?, ¿qué es lo que mientan y en qué consiste eso que *«es»* el tiempo y que «es» lo bueno? Del buen tiempo siempre podemos alegrarnos pero, ¿y del «es»?, ¿qué debemos hacer con ello? Podemos leer en el higrómetro si el aire es más o menos húmedo, pero no hay instrumento para fijar y asir el «es», aquello que mentamos con el «es». Con todo lujo de detalles decimos: hay higrómetros, anemómetros, barómetros que indican como «es» el tiempo; pero no hay ningún «es»-metro, ningún instrumento que mida al «es» mismo y que pueda aprehenderlo. Y sin embargo decimos: el tiempo —o sea él mismo— *es* así o asá. Con ello mentamos lo que un ente es en cada caso y, si es, el modo en que «es»; mentamos el ser del ente. Al mentar tal cosa, es decir el ser, no prestamos nunca, sin embargo, atención más que al ente del caso.

Para el propósito mencionado nos «interesa» el estado del tiempo, el tiempo, pero no el «es». ¿Cuántas veces a lo largo del día utilizamos, y no sólo en relación al tiempo, esa modesta [27] palabra «es»? Pero, ¿qué sería de los negocios cotidianos si pensásemos propiamente cada vez o incluso sólo una vez en el «es» y nos atuviésemos a ello en lugar de comprometernos únicamente con el ente del caso, solicitado por nuestros propósitos, nuestro trabajo, nuestras diversiones, esperanzas y temores? Tenemos noticia de *lo que* el ente mismo es y tenemos experiencia de *que* el ente es. Pero, ¿dónde diablos vamos a encontrar ese «es»?, ¿dónde vamos, en suma, a buscar semejante cosa?

§ 4. La inencontrabilidad del «es».

«La hoja es verde». El verde de la hoja lo encontramos en ella misma. Pero entonces, ¿dónde está el «es»? También decimos: la hoja *«es»*-ello mismo, la hoja; por tanto el «es» tiene que pertenecer a la misma hoja visible. Pero el «es» no lo «vemos» en la hoja, pues si así fuese debería ser coloreado y estar espacialmente conformado. ¿Dónde y qué «es» el «es»?

La pregunta sigue siendo bien notable; parece conducirnos a una vana sutileza, una sutileza, por más señas, sobre lo que ni nos perturba, ni necesita perturbarnos. El cultivo de árboles frutales sigue su curso sin que nos paremos a pensar sobre el «es» y la botánica obtiene nociones sobre las hojas de las plantas sin saber cosa alguna del «es». Basta con que el ente sea. Nos atenemos al ente mismo; querer pararse a pensar el «es», «es» palabrería. Pero también premeditadamente evitamos enfrentarnos con la respuesta simple a la pregunta acerca de dónde puede encontrarse el «es».

Atengámonos al último ejemplo dado: «la hoja es verde». En este caso aprehendemos «la hoja verde misma», el ente es nombrado en tanto que «objeto». Ahora bien, dado que no cabe encontrar en este objeto el «es», tiene que pertenecer entonces al «sujeto», entendiendo aquí por tal el hombre que [28]
enjuicia, que enuncia esa proposición. Todo hombre se deja considerar como «sujeto» en relación con los «objetos» que le salen al paso. Sólo que, ¿qué ocurre con los «sujetos» de los que cada uno puede decir de sí «yo» y que, al ser muchos, pueden decir de sí «nosotros»? Estos «sujetos» también «son» y tienen que «ser». Al decir que en la proposición «la hoja es verde» el «es» se encuentra en el «sujeto», desplazamos la pregunta; pues también el «sujeto» es un «ente», de modo que se repite la misma pregunta, y hasta quizá sea todavía más difícil decir hasta qué punto pertenece el «ser» al sujeto y además de tal forma que de ahí es transferido, por decirlo así, al «objeto». Para más señas, cuando entendemos la hoja verde como «objeto», aprehendemos al punto, sólo en su relación al sujeto y no precisamente en tanto que ente para sí, lo que es interpelado en

«es» y «es verde», expresando así lo que incumbe al ente mismo.

Refugiar el objeto en el sujeto es, en múltiples respectos, un expediente cuestionable. Por eso tenemos que disponernos ahora a tomar impulso y, para empezar, ver lo que mentamos con el «es».

§ 5. La ausencia de cuestionabilidad del «es» en su determinación gramatical-Vacuidad y riqueza de significación.*

Cuando tomamos al «es» como «palabra», esto es, según la gramática, lo calificamos como una flexión y forma léxica del «verbo» «ser». Mediante la anteposición del artículo a ese «verbo»**, podemos hacer surgir el substantivo: «el ser». Es

---

* Orig.: *Fraglosigkeit:* «indubitabilidad», «evidencia». Lo indubitable o evidente es, justamente, aquello que no necesita ser cuestionado. Frente a esto, como bien muestra el punto de partida de *Ser y tiempo,* la filosofía inquiere por lo que se tiene por evidente y más sabido de todos. Por ello de lo que aquí se trata es tanto de mostrar, como de eliminar esa carencia (sufijo *-los*) en la que se encuentra sumido el preguntar o inquirir *(fragen).*

** Orig.: *Zeitwort.* Lit.: «palabra temporal», «palabra que nombra al tiempo». Más allá de las posibles sutilezas hay que saber ver aquí el sentido de la insistencia heideggeriana en los verbos; insistencia que le llevará a privilegiar de manera filológicamente forzada el uso verbal de substantivos (tal puede ser el caso del verbo *wesen* —«esenciar»— frente al substantivo *Wesen* —«esencia»—). El verbo siempre dice el tiempo y la acción frente a la substantivación del participio (justamente lo privilegiado por la tradición: «amigos del participio» —φιλομέτοχοι— fueron llamados los Griegos) en la que el tiempo parece congelarse, la acción detenerse, al interpretar la presencia como presencia de lo siempre constante. Sin embargo, como el mismo Heidegger reconoce en múltiples ocasiones, hay que saber advertir, en ese mismo participio, la interna relación del verbo y el nombre, así como el destino al que ello apunta. Así τὸ ὄν (ἐόν, participio neutro singular de εἶναι) debe ser entendido desde la dualidad de significación que internamente posee: τὰ ὄντα (entia, lo que en cada ocasión es ente) y τὸ εἶναι (esse, lo que en el ente constituye su ser). Pero no basta reconocer la dualidad de significación *(Zweideutigkeit),* sino saber remitirla a la duplicidad *(Zweifältigkeit)* que habita la propia tradición metafísica occidental y saber ver en ella el «pliegue» *(Zweifalt)* del ser y del ente. Pliegue que a la altura de la meditación heideggeriana que representa el presente texto, es denominado «Entre»

fácil tener nociones de esas flexiones gramaticalmente determinables; pero en nada contribuyen a la comprensión de lo nombrado con las palabras «ser», «el ser», «es», «son», «era», «será», «ha sido». Podemos concluir, pues, que, en general, no se requiere de una ayuda especial para la comprensión de estas palabras.

Decimos «el tiempo es bueno»; puede ser cuestionable si [29
efectivamente es bueno y «durará» así o si más pronto o más tarde no se producirá un cambio repentino. Sobre la disposición de este ente —el tiempo— se pueden plantear dudas, pero no sobre el «es», entendiendo por tal aquello a lo que aquí mienta el «es». También cuando nos resulta cuestionable si el tiempo es «bueno» o «malo» y cuando preguntamos: «¿es el tiempo efectivamente tan malo como parece desde esta esquina?» —en esta pregunta el «es» mismo queda totalmente fuera de cuestión. El «es» —lo que mentamos en ello— no es digno de cuestión en sí. ¿Desde dónde debe tornarse digno de cuestión si ya en la palabra «es» se piensa lo que no tiene ningún contenido especial, ninguna determinación: «el tiempo es bueno», «la ventana está cerrada», «la calle está oscura»; invariablemente nos encontramos con la misma significación vacía. La abundancia y multiplicidad del ente jamás viene del «es» y del ser, sino del ente mismo: tiempo, ventana, calle, malo, cerrada, oscura. Podemos, cuando decimos que el ente es así o asá, diferenciar el ser y el ente, pero en esa diferenciación el «ser» y el «es» permanecen como lo continuamente equi-valente y equi-parable porque él es lo vacío mismo. Quizá hayamos caído en las redes de una manera de hablar y estemos atrapados en una forma lingüística, de manera que las preguntas no encuentran apoyo alguno en lo realmente efectivo. ¿No será que inútiles verbalismos carentes de utilidad sustituyen a la exploración de lo realmente efectivo?

Cuando, por continuar con el tiempo, decimos «llueve», en modo alguno aparece aquí el «es» y sin embargo, mentamos

---

(Zwischen) o diferencia *(Unterschied) entre* ser y ente. Cf. *«¿Qué significa pensar?»*. Op. cit. págs. 216 y ss.

que algo «es» realmente efectivo. ¿Para qué, así las cosas, esa prolijidad que traemos a escena respecto a la vacua partícula «es»? Por poner en el lugar del «es» un substantivo y pronunciar el nombre «el ser», no se elimina ni la indeterminación, ni la vacuidad de la palabra «es»; más bien se incrementan.

La apariencia resultante es la de que en lo que ahora nombramos como el substantivo «el ser» (allí pues donde el rótulo «el ser» sólo queda como una etiqueta para lo vacío) todavía se oculta la Cosa capital*, algo propio y en este caso [30] especialmente profundo.

Y sin embargo, tras la uniformidad y vacuidad de la palabra «es» se oculta una riqueza en la que apenas nos paramos a pensar. Decimos: «este hombre es de Suabia»; «el libro es tuyo»; «el enemigo está en retirada»; «el rojo está a babor»; «China está inundada»; «el vaso es de plata»; «el soldado está en campaña»; «el escarabajo está en el sembrado»; «la conferencia es en el aula 5»; «el perro está en el jardín»; «este hombre es el diablo». «Sobre todas las cumbres/es la calma...»**. Este «es»

---

* Orig.: *Hauptwort* («substantivo») *Hauptsache* («Cosa capital»). El sentido del fragmento es más claro si se toma en consideración la equivalencia implícitamente establecida entre *Wort* (palabra) y *Sache* (la cosa o el asunto que está en litigio). El «asunto», la «Cosa» a la que debe atender el pensar es la referencia verbal del substantivo («el ser»), su interna duplicidad en tanto «vacuidad» y «exuberancia». Ahora la palabra misma es el asunto del pensar *(die Sache des Denkens)*, siempre y cuando esta deje de ser el mero rótulo *(flatus vocis)* de una maquinación vacía. Cf. «La palabra» en *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann). Eds. del Serbal, Barcelona, 1987, págs. 195 y ss.

** Orig.: *Uber allen Gipfeln/ist Ruh...* Aun cuando en castellano debería haberse empleado el verbo «estar» o «haber», para mantener el sentido de los ejemplos aducidos se ha mantenido, un tanto forzadamente, el verbo «ser». Heidegger mismo se ha referido a esa particularidad del castellano aludiendo a la etimología de «ser», lo que parece (cf. M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger.* Rvta. de Occidente, Madrid, 1967, pág. 334, n. 118) le fue sugerido por Ortega con ocasión de un debate público en Buhlerhöha, cerca de Baden-Baden. Cf. «Tesis de Kant sobre el ser» (trad. E. García Belsunce) en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos.* Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, pág. 160; así como J. Ortega y Gasset, *Obras Completas.* Madrid, IX, 1962, págs. 639-642. Por lo demás, todos los ejemplos aducidos e incluso parte del

tiene en cada ocasión una significación y alcance en el decir; no temamos a la prolijidad aquí expresamente subrayada, pues esa ojeada a lo evidente puede servirnos como ejercicio preliminar para otra cosa.

«El hombre es de Suabia» viene a decir: procede de allí; «el libro es tuyo» quiere decir: te pertenece; «el enemigo está en retirada» significa: el enemigo ha comenzado a huir; «el rojo está a babor» alude a que el color rojo sirve como señal para...; «Dios es» debe decir: Dios existe, él es realmente efectivo ahí; «China está inundada» significa: allí se impone, extiende y causa estragos la inundación; «el vaso es de plata» significa: según su disposición material, consiste en...; «el soldado está en campaña» quiere decir: está enfrentado al enemigo; «el escarabajo está en el sembrado» señala: ese insecto causa daños allí; «la conferencia es en el aula 5» mienta: la conferencia tiene lugar ahí; «el perro está en el jardín» significa: el perro se encuentra, retoza, allí; «este hombre es el diablo» significa: actúa como poseido por el mal. «Sobre todas las cumbres/es la calma» significa... pero eso, ¿qué significa? ¿acaso que sobre todas las cumbres «se encuentra la calma»?, ¿o que «tiene lugar», «existe», que «se extiende»? —«Sobre todas las cumbres/es la calma»—. Ninguna de las ya nombradas dilucidaciones del «es» es pertinente aquí y, si acumulásemos y sumásemos las arriba mencionadas, tampoco su adición nos resultaría suficiente. En general ninguna perífrasis es adecuada, [31
de forma que sencillamente tenemos que conformarnos con el «es» mismo, que así sigue siendo el mismo «es», pero en esta ocasión, sencillo, irreemplazable, de una vez: es el mismo «es» dicho en esos pocos versos que *Goethe* escribiera en el quicio de la ventana de una cabaña en Kickelhahn, cerca de Ilmenau (cf. Carta a Zelter del 4-9-1831).

Qué extraño es que cuando intentamos dilucidar el tan corriente «es», vacilemos ante la palabra de *Goethe*: «Sobre

---

desarrollo del presente texto fueron ya anticipados en el curso del Semestre de verano de 1935, posteriormente publicado, *Introducción a la Metafísica* (trad. E. Estíu). Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, págs. 126 y ss.

todas las cumbre/es la calma», y vacilemos en la dilucidación para al final desistir totalmente de ella, contentándonos con repetir de nuevo las mismas palabras: «Sobre todas las cumbres/es la calma». Renunciamos a una dilucidación del «es», no porque el comprender pudiese ser demasiado complicado, difícil y no ofreciese ninguna posibilidad de éxito, sino porque aquí el «es» es dicho como si fuese dicho por primera y única vez. Esto único es tan sencillo que no tenemos que hacer nada más para ser interpelados por ello. De ahí la «comprensibilidad» del «es» que rechaza toda dilucidación; la «comprensibilidad» que, sin embargo, quizá tenga un carácter totalmente diferente al de lo habitual, y donde el «es» constantemente se nos desliza de una manera irreflexiva en el habla cotidiana.

No obstante, el sencillo «es» de la poesía de *Goethe* se mantiene de nuevo a tanta distancia de lo meramente indeterminado y vacío, que fácilmente podemos hacernos con él aunque sea mediante la superficialidad del comprender. Aquí, por el contrario, no estamos a la altura de la comprensibilidad de la apelación de esa palabra, pero por ello estamos comprometidos con algo inagotable.

«Sobre todas las cumbres/es la calma...», en ese «es» habla lo único* de una reunida** riqueza. Lo que aquí impide tanto la delimitación inmediata como la interpretación del «es», no es la vacuidad de la ausencia de determinación, sino la plenitud de lo sobredeterminado. La inaparente palabra «es» comienza así a resplandecer en una luminosa apariencia***. Y el precipitado juicio sobre la inapariencia del «es» se torna cuestionable.

---

* Orig.: *das Einzige.* «Lo único» debe entenderse en su sentido más fuerte: algo incomparable e irrepetible y además extra-ordinario.

** Orig.: *gesammelte.* El «recolectar», «reunir» *(Sammeln)* será término clave a la hora de dilucidar el sentido heideggeriano del λόγος griego; es esa «concentrada» o «reunida» riqueza la que se despliega en el decir del hombre; decir ante el que aparece extendido aquello que dicho decir se apropia o recolecta. Donación o recolección son, pues, los dos momentos a retener como esencialmente implicados en el λόγος -λέγειν. Cf. «Logos» en *Vorträge und Aufsätze.* III. Op. cit. págs. 3 y 22, *Introducción a la Metafísica.* Op. cit. págs. 165 y ss.

*** Orig.: *Unscheinbare Wort* («inaparente palabra»), *helle Schein* («lu-

Bajo otros respectos, también reconocemos a la riqueza de aquello que el «es» tiene y puede decir, en la multiplicidad de las proposiciones citadas. Igualmente fracasaremos si intentamos intercambiar entre sí, una por una, las significaciones del «es» presentes en las proposiciones citadas. Así se hace patente que la vacuidad y uniformidad del «es» no es más que una tosca apariencia que sólo corresponde a la semejanza entre las palabras pronunciadas o escritas. Pero ¿de qué manera debe radicar en el «es» mismo la citada riqueza? [32]

La palabra «es», tomada de por sí, sigue siendo indigente y pobre de significación. Es fácil darse cuenta de por qué pasa y tiene que pasar esto con el «es». La multiplicidad de significaciones del «es» tiene su obvio fundamento en que, en las frases aducidas, cada vez se representa un ente distinto: el hombre de Suabia, el libro, el enemigo, el color rojo, Dios, la inundación, el vaso, el soldado, el escarabajo, la conferencia, el perro, el hombre malvado y, por último, en la poesía de *Goethe*... ¿qué?, ¿la calma?, ¿acaso viene representada allí la «calma» y se constata al respecto que ella está simplemente presente «sobre todas las cumbres»?

De nuevo vacilamos con la exégesis ofrecida y ello no debe asombrarnos, pues las proposiciones anteriormente aducidas

---

minosa apariencia»). Juego de palabras atendiendo a la plurivocidad de sentidos del término *Schein.* Con todo, para una más clara determinación del sentido de dicho «juego» debe tenerse presente lo indicado en *Ser y tiempo:* «nosotros reservamos terminológicamente el nombre de "fenómeno" a la significación primitiva y positiva de φαινομενον, y distinguimos fenómeno de "parecer ser" *(scheinen)* como la modificación privativa de fenómeno. Pero lo que expresan *ambos* términos no tiene por lo pronto absolutamente nada que ver con lo que se llama "aparición" *(Erscheinung),* ni menos "simple aparición" *(blosse Erscheinung)*» (§ 7; en la trad. de J. Gaos, pág. 39: «apariencia»). Si esto es así lo que se nos da a pensar es la necesidad de respetar cuatro planos: el de la «aparición» *(Erscheinung),* el de lo «inaparente» o «modesto» *(Unscheinbare),* el fenoménico como «parecer» *(scheinen)* y el de la «apariencia», «claridad», «luz» *(Schein).* El gesto al que apunta el presente texto es, pues, aquel que yendo más allá de la «inapariencia» y del «parecer» se remonta a la «luminosa apariencia» que, arrojando luz permite comprender a los entes como *(als)* lo que son. Cf. *Ser y tiempo*. § 33, págs. 172 y ss.

son constataciones y enunciados «prosaicos», mientras que en el último ejemplo se trae a colación una proposición «poética». En las «proposiciones poéticas», si es que nos es permitido llamarlas «proposiciones», las cosas no afloran de una forma tan patente como en el habla cotidiana de todos los días. Lo «poético» es la excepción y de ello no se infiere ni la regla, ni lo regular y, por tanto, tampoco aquello que, en general y universalmente, se admite sobre el «es». Si esto fuese así, nos estaría permitido esperar que cuando estuviese suficientemente clarificada la significación del «es» en la proposición enunciada habitualmente, ascenderíamos a la expresión «más alta» y «poética», pudiendo intentar en ese momento su clarificación. Por [33] eso puede ser bueno no dejarse confundir prematuramente por el ejemplo «poético», que simplemente fue añadido al final de la serie.

Pero las proposiciones anteriormente aducidas bastan para probar que el «es» toma cada vez su significación del ente en cada caso representado e interpelado y expresado en la proposición. Sólo por ello puede el «es» plenificar caso por caso el vacío que de no ser así le es inherente (vacío que sin embargo le es propio) y ofrecerse en la brillante apariencia de una palabra plenificada.

a) Vacuidad e indeterminación del «es» como presupuesto de su ser-«cópula».

La mención de los ejemplos aducidos demuestra justamente lo contrario de lo que debería mostrarse: no la riqueza del «es», sino precisamente su vacuidad. Así se confirma la impresión que al pronto ofrece esa palabra tan usada; a saber: que se trata de una palabra indeterminada y ulteriormente indeterminable, siendo este su modo de ser. Es más, la afirmación de la vacuidad de esa palabra, del «es», todavía puede ser demostrada, además con propiedad, tan pronto como dejemos de merodear por sus alrededores. Para ello debemos considerar no las múltiples acepciones ejemplificadas y fácilmente ampliables al infinito, sino el carácter de la palabra. De ello informa la «gramática».

Según ésta, al «es» compete la tarea de enlazar en la proposición al «sujeto» con el «predicado»; por eso se llama este «es», «enlace» o «cópula».

El enlace sigue remitiendo a aquello que debe ser enlazado, mientras que el tipo de enlace se determina según el modo de aquello que debe entrar en conexión. Que el «es» posea carácter de cópula muestra clara y justamente hasta qué punto su significación debe ser caracterizada por la vacuidad e indeterminación, pues sólo así el «es» puede satisfacer la multiplicidad de usos que continuamente le son exigidos en el habla. El «es» no sólo sigue siendo de hecho una palabra vacía, sino que conforme a su esencia —en tanto que conectiva— tampoco puede ser [34
cargado con ninguna significación especial; debe estar, pues, completamente «vacío» en su significación propia.

b) El ser («es») como lo general, universal.

La uniformidad del «es» no puede ser hecha pasar, pues, por mera apariencia, sino que caracteriza a esta palabra y con ello da la indicación de que incluso el substantivo «el ser», derivado del infinitivo «ser», sólo apunta a una representación quizás imprescindible, pero en el fondo* totalmente vacía; dicha representación es obtenida al hacer abstracción del ente y su respectiva determinidad, conservando sólo lo vacuo. De ahí que el «ser» nombre, desde hace mucho tiempo, lo más universal, lo «general», lo más general de todo lo general. En esa palabra y en lo que ella nombra, se volatiliza la solidez del ente del caso en el más vaporoso vapor de lo universalísimo. Por eso *Nietzsche* llamó «al ser» la «última bocanada de humo de una realidad que se evapora»**.

Pero de esta manera, si el ser se evapora y desaparece, ¿qué pasa, entonces, con la diferenciación entre ente y ser?

En esa diferenciación «tenemos» ante nosotros a dos ele-

---

* Orig.: *Im Grunde.* Cf. nota de la pág. [25].

** Cf. «La razón en la filosofía» (§ 4) en *Crepúsculo de los ídolos.* (trad. A. Sánchez Pascual). Alianza, Madrid, 1973, pág. 47.

mentos diferenciados: el ente y el ser. Pero si en esa diferenciación uno de los diferenciados (a saber: el ser), sólo es la más vacía generalización del otro y sólo a ese otro debe su esencia y si, por tanto, todo lo plenamente consistente y lo que tiene tal carácter se carga a la cuenta del ente y el ser en verdad no es nada, sino a lo sumo el sonido de una palabra vacía, entonces la diferenciación, en general, no puede pretender ser algo perfectamente válido. Para ello cada uno de los «lados» tendría que poder afirmar de suyo un genuino y radical derecho a la esencia.

En caso de que debamos pararnos a pensar el ente en total podremos abarcar sin duda lo más universal, pero también lo más vacuo del ente, con el nombre de «el ser». Si esto es así, entonces erramos* cuando, engañados por la mención e impo- [35]
sición del nombre «el ser», corremos tras un sedicente «ser mismo», en vez de pararnos a pensar únicamente el ente (es... ser —el ser— el ser mismo). De una manera más precisa no erraríamos, sino que sólo caeríamos en la mera vacuidad de lo simplemente nulo, allí donde toda reiteración de preguntas en absoluto encontraría apoyo y donde ni siquiera habría algo por entre lo que uno pudiera aún extraviarse. Por eso haremos bien, si queremos observar la sentencia μελέτα τὸ πᾶν, en desviarnos a tiempo del fuego fatuo** del «concepto abstracto» que nombra la palabra «el ser».

§ 6. *La consigna del sano sentido común: actuar y obrar en el ente en vez de un vacuo pensar sobre el ser* (trabajador y soldado)

Mas para acometer la tarea de poner al descubierto lo abstracto en su vacuidad y falta de fundamento, lo mismo un

---

* Orig.: *wir gehen... in die Irre.* Aquí «errar» debe tomarse en su doble sentido de «extraviarse», «andar sin un sentido fijado de antemano» y «estar en el error», «equivocarse».

** Orig.: *Irrwisch* («duende», «fuego fatuo»), *verirren* («extraviarse»), *Irre* (errar).

sentido despierto para lo realmente efectivo que un sano instinto para las «realidades» no tienen al cabo necesidad de consideraciones tan difusas, que sin esto además ya son de por sí suficientemente «abstractas». Qué cosa sea el ente en total es algo que un hombre ya formado no experimenta mediante las contorsiones de un vacío pensar sobre «el ser», sino únicamente a través del actuar y obrar en el ente. De todas formas, no toda actividad elegida a capricho garantiza ya adhesión a lo realmente efectivo ni, por ende, proporciona «lo concreto» a diferencia de lo abstracto. Ciertamente se precisa para ello la participación comprometida en la ley interna de la época. Pero donde esto ocurre, también despunta allí el vivo saber de estar responsablemente entregado a algo necesario; es decir: de ser imprescindible para ello. Aquí radica un concepto propio del ser libre y de la libertad, que ya *Nietzsche* ha expresado (cf. Götzendammerung [*El crepúsculo de los ídolos*], 1888).

Pero ¿quién podría negar que la participación activa en lo realmente efectivo se despliega cada vez en diversos planos del saber y del actuar y debe desplegarse de una manera completa [36]
en una época en la que por doquier y únicamente la «voluntad de poder» determina el rasgo fundamental del actuar e incluso domina las actitudes en apariencia más contrapuestas de manera tal que al mundo precedente no le queda ya nada que hacer? ¿Quién podría negar que todo planear y obrar humano manifiesta ahí con especial claridad el carácter de un gran «juego» en el que ningún individuo, ni tampoco todos juntos, serían capaces de reunir las apuestas que se juegan en ese «juego del mundo»? ¿Quién se sorprendería de que en un tiempo así, un tiempo donde el mundo precedente se desvencija, despertarse el pensamiento de que ahora sólo el placer ante el peligro, la «aventura», es el modo en que el hombre se asegura de lo realmente efectivo?

Nietzsche dice: «...cada hombre superior se siente *aventurero*»[1]. En todo caso queda claro que todas las exégesis

---

[1] F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit [Obras Póstumas, Inéditos del período de transmutación]

de lo humano y su determinación, tomadas prestadas de las «definiciones universales» habidas hasta ahora, quedan rezagadas respecto a aquello que cuenta. Pero entretanto también se ha decidido, más allá de todas las doctrinas «políticas» en sentido estricto, que son por doquier *«el trabajador»* y el *«soldado»* quienes determinan la faz de lo realmente efectivo. Ambos nombres no están tomados aquí como nombres para una clase del pueblo o un puesto profesional, sino que designan, en una peculiar fusión, el tipo de humanidad que es reclamado de una manera normativa por la actual convulsión mundial para su cumplimiento, dando dirección y orientación con respecto al ente. De ahí que los nombres «trabajador» y «soldado» sean rótulos metafísicos y nombren la forma humana de consumación del ser del ente devenido patente, ese ser ya pensado de antemano por *Nietzsche* y que este concibió como *«voluntad de poder»*.

Ya en los años ochenta del siglo pasado, *Nietzsche* llegó a [37] ver con claridad la acuñación de la humanidad que se abría camino; y lo vio no en razón de la observación de situaciones sociales y políticas, sino desde el saber metafísico de la acuñación esencial del ser que se cumple, y por ello está decidida desde hace tiempo, como voluntad de poder.

Tres apuntes del período comprendido entre los años 1880 y 1890 pueden documentar lo dicho; tenemos que renunciar aquí a una interpretación más precisa.

En 1882 escribe *Nietzsche* (W.z.M. n.° 764):

«Los trabajadores deberán vivir un día como ahora los burgueses; pero sobre ellos estará, destacándose por su ausencia de necesidades, la *casta más elevada:* más pobre y más sencilla, pues, pero en posesión del poder.»

En 1885/86 *Nietzsche* escribe (W.z.M. n.° 757):

«El moderno socialismo quiere crear la réplica laica del jesuitismo: *cada uno* un instrumento absoluto. Pero todavía no se ha encontrado el fin, el para qué.»

(1882/83-1888); Nietzsches Werke, 2. Abt. Bd. XIII, Leipzig 1903, pág. 54, n.° 128.

En noviembre 1887/marzo 1888 escribe *Nietzsche* (W.z.M. n.º 736):

«*Sobre el porvenir del trabajador.*—Los trabajadores deben aprender a sentir como soldados. Un honorario, un sueldo, ¡no una paga!

¡Que no haya relación entre pago y *rendimiento*! Por el contrario, el individuo debe ser colocado *según su condición* de manera tal que pueda *rendir lo más posible* en su campo»[2].

¡En estos *apuntes* de *Nietzsche* los nombres «trabajador», «soldado» y «socialismo» están dispuestos con vistas a proporcionar los rótulos que vehiculan, marcando la pauta, las formas principales del cumplimiento de la voluntad de poder!

«Trabajadores» y «soldados» abren las puertas a lo realmente efectivo. Al mismo tiempo, ellos cumplen una reacuñación del crear humano en su complexión fundamental de lo que hasta aquí se llamaba «cultura». Esta, cuando la comprendemos [38] mediante las representaciones habidas hasta ahora, es un instrumento de la «política cultural». La cultura sólo es tal en cuanto está conectada con la operación destinada a asegurar la permanencia de una forma de dominio. Que nos sirvamos de la palabra «conectar», una expresión usada en la técnica y manejo de máquinas, para denominar esa cohesión es ello mismo un testimonio que va de suyo en favor de lo realmente efectivo, de lo que aquí viene a palabra. Los títulos «trabajadores» y «soldados» siguen siendo, ciertamente, nombres tradicionales, pero son, sin embargo, capaces de designar aproximadamente en el contorno de su esencia a la humanidad que se yergue sobre la faz de la tierra. Cuando el campesino se convierte en trabajador de la industria de suministros, se trata del mismo proceso conforme al cual un investigador competente es elevado a la dirección de un instituto de investigación. Pero sería pensar retrógradamente, por ello a medidas y no seriamente, si

---

[2] F. Nietzsche, Nachgelassene Werke [Obras póstumas], t. XVI: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe [La voluntad de poder. Ensayo de una transmutación de todos los valores], 3 y 4 Libro, Leipzig 1911.

se quisiese designar a estos procesos mediante representaciones ⟨políticas⟩ anteriores, por ejemplo «proletarización», suponiendo que con ello se ha concebido a lo más humilde. Es cosa propia de la natural desidia de los hombres interpretar todo a partir de lo ocurrido hasta el momento, excluyéndose de esta forma a sí mismos de la región de lo ya realmente efectivo y de su esencialidad. En la época que rompe a nacer, sólo un soñador o un iluso podrían negar que, sobre toda la faz de la tierra, el hombre experimenta lo propiamente ente y prepara a todo lo que debe poder valer como ente, en tanto que trabajador y soldado.

Sólo los eternamente descontentos y por principio resentidos pueden creer que detienen las decisiones esenciales mediante una fuga al pasado a cuya configuración y conservación en nada han contribuido anteriormente. Ciertamente la genuina e interna participación en la ley de la época es también algo esencialmente distinto a la actitud que se agota en defender el «optimismo», pues el mero optimismo es sólo un pesimismo encubierto; a saber: el pesimismo que evita encontrarse consigo mismo. En una época en que la tierra en su totalidad se ve [39]
sacudida, el pesimismo y el optimismo siguen siendo igual de incapaces para lo que se precisa. Y ante todo continúa siendo precisa la sobriedad del saber y la meditación sobre lo que *es*. Pero a esa sobriedad pertenece el reconocimiento de la verdad a la que está subordinada la historia acontecida de la época. Pero también pertenece a esa sobriedad preguntar si la unicidad de esta edad del mundo no reclama una originalidad del ser-ahí* para la que no basta estar interesado, junto a la vida «activa», también por lo «espiritual», dedicándose a los llamados intere-

* Orig.: *das Betreiben*. El término, substantivación del verbo correspondiente, alude a la concentración de impulsos y esfuerzos hacia un objetivo de antemano fijado. Así se usa en referencia a la «realización» (de negocios), el «ejercicio» (de un oficio) o la «prosecución» (de planes). Para una más justa comprensión del sentido con que aquí es utilizado debe tenerse presente su relación a «la empresa» *(der Betrieb)* y lo que al particular se indica en «La época de la imagen del mundo» en *Sendas perdidas* (trad. J. Rovira Armengol). Losada, Buenos Aires, 1960, pág. 86.

ses culturales. Para la genuina pasión de la sobriedad, hasta el mejor optimismo es demasiado incapaz y todo pesimismo demasiado ciego. Todo esto debe dar a entender que la invocación a la participación en lo realmente efectivo de cada tiempo está en cada caso subordinada a otra ley diferente; es decir: que esa participación no garantiza en cada caso de forma inmediata la experiencia de lo que es. Hoy en día, ciertamente, «trabajadores» y «soldados» experiencian el ente, en tanto que conjuntamente lo acuñan de una manera realmente efectiva.

§ 7. La renuncia al ser - la gestión del ente.*

Pero, ¿acaso los «trabajadores» y «soldados», en virtud de esa experiencia, saben ya del ser del ente? No; probablemente ya ni siquiera les haga falta saber de ello. Quizás, en general, el ser del ente nunca ha sido experienciado por aquellos que de una manera inmediata dan forma, producen y representan al ente. Quizás el ser siempre ha sido traido al saber «a pesar de él» y como algo aparentemente «superfluo».

Si esto fuese así, entonces eso «superfluo» que es el ser siempre se haría patente dentro de la región de una humanidad históricamente acontecida, fuera de la inmensa multiplicidad y plenitud del ente. Todavía quedaría por preguntar si también eso «superfluo» no sería el obsequio de una exuberancia y riqueza, o si eso superfluo únicamente seguiría siendo en todo [40] caso lo inútil y la indigencia de la vacuidad; esa vacuidad que justamente ya se nos anunció con suficiente claridad al hablar de la conectiva «es».

Sin darnos cuenta, de nuevo nos hemos parado a pensar la diferenciación entre ente y ser. Quizá el ser no se deje arrumbar tan cómodamente como parece desprenderse del debate sobre la cópula. Incluso cuando se constata que el hombre, con todo su experimentar y gestionar al ente no sabe de inmediato nada acerca del ser, y que hasta no le hace falta para nada el saberlo,

* Orig.: *Dasein*. Cf. nota de pág. [90].

en modo alguno por ello está decidido si esto, lo que previamente a todo ente experiencia y experiencia de otra forma y más originariamente que todo ente, no será lo que llamamos el ser. La indicación de que la palabra «es» sólo alude a una representación vacía de algo indeterminado y ulteriormente indeterminable, no puede bastar tampoco para tomar una decisión acerca de lo que el ser, a diferencia del ente, «es».

Entretanto, únicamente hemos prestado atención al «hecho» innegable de que la experiencia inmediata del ente se atiene con seguridad al ente y se conforma con ello. El testimonio de la «realidad efectiva» se encuentra en lo realmente efectivo mismo, al equiparar a éste (lo realmente efectivo) con aquella (la realidad efectiva) y conceder a la «realidad efectiva» una esencia propia que desempeña el papel de atenerse firmemente a esa «representación universal» de lo más universal —denominada ser— mediante el sonido vacío de una palabra. Se conforman con el ente y renuncian tan decididamente al ser que esa renuncia ni siquiera se hace valer como tal renuncia, sino que pasa por una ganancia, por la ventaja de no volver a ser molestado por «lo abstracto» en la gestión del ente. ¿De dónde proviene esa curiosa conformidad*?

Quizá esa estima** que la experiencia y la solicitación del ente tienen de sí mismas provenga del hecho de que el hombre, en medio del ente, sólo piensa en aquello que le hace falta. ¿Para qué le va a hacer falta un debate sobre el significado de la palabra «es»? En efecto: se trata de que no hace falta. Si debe [41]
mostrarse que no actuamos ni con meras palabras, ni con meras significaciones de palabras, los debates sobre el «es» en la proposición sigue igualmente sin hacer falta alguna. Esa meditación se encamina a algo superfluo e incluso, quizá, a algo exuberante***.

---

* Orig.: *Genügsamkeit.*

** Orig.: *Selbstgenügsamkeit.*

*** Orig.: *Uberflüssig* («superfluo»), *Überfluß* («exuberante»). La «exuberancia» de la que se hará tema posteriormente debe ser entendida en el sentido de «algo excesivo», «excedente», similar al *sur plus* francés.

Sin embargo, justamente por eso no deberíamos desembarazarnos tan rápidamente de los debates sobre el «es» en la proposición. Quizá se oculte allí algo esencial, sobre todo si para lo esencial vale lo siguiente: todo lo esencial acaece frente a lo inesencial, «a despecho de» éste; todo lo decisivo está enfrentado a lo habitual, siempre es «a pesar de ello», pues lo habitual y rutinario solo tiene noción y quiere a su igual.

Quizás el anterior debate sobre el «es», debate en el que hemos entendido al «es» como cópula, tampoco era sino un simple debate habitual, convertido en habitual por un viejo hábito según el cuál la así llamada «gramática» es competente para proporcionar la información que marca la pauta sobre el lenguaje y la palabra. Quizá lo primero de todo, en suma, deba consistir en sacudirse de lo habitual a fin de que podamos obtener una primera mirada en favor de lo superfluo. Por eso nos proponemos retomar el debate sobre el «es» y el «ser», pero abandonando al mismo tiempo la vía del opinar habido hasta la fecha.

Repetición

1. El hecho de pararse a pensar el ente en total presupone el carácter comprometido y conforme a esencia del hombre en la diferencia entre ente y ser.

Seguimos una antigua sentencia y, con ello, nos despojamos de esa precipitada arrogancia consistente en esa obstinada sagacidad que quizá sólo desee excogitar una visión del mundo o ⟨defender⟩ un punto de vista particular. Esa sentencia reza:

μελέτα τὸ πᾶν [42]

«toma al cuidado al ente en total»

Pero esta sentencia en ningún caso sirve como regla intemporal, sino que para su observancia exige que retrocedamos al inicio al que ella misma pertenece y que experienciemos en lo inicial una decisión que sólo se da una vez; corresponderle no significa imitar y restaurar lo antiguo, sino iniciar lo por venir. *Seguir la sentencia*, significa al mismo tiempo y a una: *recordar*

e interiorizar lo inicial y decidir lo por venir. De todo ello se desprende que tenemos que caracterizar al pensar griego, ciertamente, como lo primeramente inicial, pero sin que nunca podamos asignárnoslo como regla en tanto que lo «clásico».

Al seguir a la sentencia nos paramos a pensar el ente en total y a este respecto nos vemos obligados a reconocer como entes también a lo posible y a lo necesario. Así, inmediatamente tenemos que renunciar a la tentadora equiparación del ente con lo meramente efectivo. Lo realmente efectivo conserva ciertamente su prioridad en nuestras experiencias, tomas de posición y planes; pero esa prioridad no significa necesariamente la preeminencia de lo realmente efectivo dentro del ente en total. Pero también cuando experienciamos esto y vamos más allá de lo sólo realmente efectivo, pasando por lo posible y necesario, quedaría por ver si así hemos recorrido en toda su extensión el reino del ente.

Pero al mismo tiempo, se nos ha anunciado entretanto que al pararnos a pensar al ente, cada vez pensamos ⟨allí⟩ el *ser*. El ente en total ni es la suma de todos los entes, ni es el ente total pensado cuando se logra representar su «totalidad». Así pues, si la totalidad no es lo meramente suplementario respecto al todo, sino que en todo ente tiene la preeminencia de lo determinante, porque a su través acuerda al ente en total como tal, «como ente», entonces la totalidad misma sólo es un satélite de lo que caracteriza al ente en cuanto ente. A esta caracterización la llamamos «el ser». Cuando nos paramos a pensar el ente en total pensamos el ente, en su integridad, como siendo un ente y [43]
lo pensamos ya desde el ser. Así, sin saberlo, diferenciamos ya en cada caso entre ente y ser, sin saber cómo, desde dónde y en virtud de qué.

Evidentemente no hacemos primero esa diferenciación ni la llevamos con nosotros como si se tratase de una noción comparable a una diferenciación convencional, como puede ser la del rojo y el verde, sino que nos movemos en esa diferenciación del ente y el ser, de la misma forma que de antemano nos atenemos a la diferencia de derecha a izquierda; es más, estamos comprometidos en la diferenciación de ente y ser de una manera

esencialmente más originaria todavía que en la diferenciación de derecha e izquierda, pues en este caso lo diferenciado es homogéneo y se refiere a la región particular de lo espacial.

Se precisa en puridad de testimonios de que constantemente nos mantenemos en esa diferenciación del ente y del ser y de que en tal estancia nos encontramos con nosotros mismos; pero bástenos ahora la indicación de que en nuestro conducirnos relativamente al ente, al decir «es», nombramos ininterrumpidamente al ser. Si a pesar de ello enunciamos proposiciones propiamente dichas que contienen esa palabra «es», o si tácitamente nos consagramos al ente y nos ocupamos de él, eso da lo mismo. Que continuamente tengamos que decir «es» siempre que tenemos que decir algo, indica que lo que nombramos «así», o sea el ser, pide la palabra, una palabra a la que, desde luego, permanecemos a la vez constantemente sordos. Esta mala inteligencia del «es» se asemeja a lo que ocurre cuando no oímos la oscilación diariamente regular del péndulo del reloj dentro del ámbito habitual de residencia cotidiana. Sólo oímos al reloj cuando se para. De la misma forma, sólo estaremos atentos al «es», y a lo con él dicho, cuando tiene lugar una interrupción en el curso del decir. ⟨Nosotros⟩ sólo podemos experimentar esa interrupción de una manera hipotética, sólo en la posibilidad, nunca de una manera realmente efectiva. Podemos suponer que sin más ni más se ⟨nos⟩ impida decir el «es» o incluso sólo pensarlo. Lo que entonces ocurriría, por el momento cada uno puede imaginárselo de por sí. Basta con que [44]
nos paremos a pensar ⟨superficialmente⟩ una serie cualquiera de enunciados en los que decimos la inaparente palabra «es».

Nos paramos a pensar al ente en total y al hacerlo pensamos allí el ser. Así, al pensar, nos movemos dentro de la diferenciación del ente y del ser, pero no de tal forma que empleemos esa diferenciación como una regla ya conocida y a la que pudiésemos remitirnos. Correspondemos a esa diferenciación sin saber propiamente nada de ella, sin estar al tanto de su esencia y de su fundamento esencial. Quizá digamos ya demasiado y además de manera inadecuada, cuando hablamos de *la* diferenciación «del ente y del ser»; pues al hablar así se hace ya objetiva una

diferencia sin que podamos indicar a dónde pertenece la diferencia, si existe sólo porque la establecemos o si el hombre establece la diferencia porque es determinado por algo conforme a esencia; algo conforme a esencia, que queremos asir firmemente desde fuera, por decirlo así, bajo el nombre vacío de diferenciación de ente y ser. Pues, por lo demás, diferentes son muchas cosas. ¡Qué no es diferenciable e interpelable como diferenciación! Pero al hablar de *la* diferenciación se está aludiendo a que esa diferenciación es el origen de todas las diferencias.

La diferenciación /«el ente y el ser»/ contiene la indicación de que, en general, «ente» y «el ente» albergan en sí el respecto *al* ser. Cuan exclusivamente evocamos por doquier al ser en toda relación al ente, es algo de lo que nos da testimonio ya el «decir es».

2. Plenitud y pobreza de significación del «es».

Una mirada a través de las proposiciones citadas haría ver que el «es» de la proposición significa de muchas maneras. Una breve demora en el verso de *Goethe* «Sobre todas las cumbres/ es la calma» mostró, además, que el «es» manifiesta, con toda sencillez, la inagotabilidad de una riqueza para la que, de una [45]
manera inmediata, no estamos a su altura.

El substantivo y el nombre «el ser» nombran a lo que mentamos con el «es». La plenitud esencial del ser da testimonio de sí en la riqueza de significados del «es». Pero cuando consideremos esto más de cerca, se nos mostrará* que el «es» no extrae su multiplicidad de significaciones de la plenitud del ser, sino sólo del hecho de que en cada caso es nombrado un ente distinto: el hombre, el color, el perro, etc. Tomado de por sí, el «es» sigue estando, de hecho, vacío. Es más, él tiene que estar, según su esencia, vacío o, por decirlo así, se trata de la palabra para lo vacuo e indeterminado mismo; pues el «es», como palabra, tiene en la proposición el carácter de «cópula».

* Orig.: *scheinen*.

En tanto que ⟨enlace⟩ tiene que poder conectar, en cada caso, entes totalmente diferentes y, a su vez, ser lo inconectable, lo que patentiza a todo y queda indeterminado. Así se muestra lo contrario de la anterior constatación: el «es» no se distingue mediante la plenitud de significación, sino mediante la pobreza de significación. Lo mismo vale, incluso todavía más, para el substantivo y nombre «el ser». Se ha hecho de la vacuidad e indeterminación algo así como un fetiche. Parecería que el ser no sólo sería también «algo» al lado del ente, sino que el ser y lo que en el ente constituye «el ser», vale como *lo más ente*. Así, ya en el comienzo de la metafísica, *Platón* concibió al ser del ente como lo propiamente ente de todo ente (ὄντως ὄν). Al cabo de la metafísica occidental, es decir, del *platonismo*, *Nietzsche*, inversamente, ha reconocido al ser no como lo más ente, sino por el contrario, como lo más nulo. *Nietzsche* capta al ser como el humo final de una realidad que se evapora.

Esa contrapuesta interpretación del ser del ente, según la cual el ser «es» primeramente lo más ente y luego lo más nulo, atestigua, por lo pronto, dos concepciones contradictorias del ser; y sin embargo, se trata de la misma interpretación. Su mismidad se expresa en una doctrina fundamental de la metafísica occidental. Según ésta, el ser es *lo más universal de lo* [46] *universal* (κοινότατον). Lo más universal, lo que para su determinación no admite ya nada universal, es lo más indeterminado y vacío. Pero si eso pasa con el ser, entonces uno de los lados de la diferenciación, el del ser, contrapuesto al otro, el del ente, pierde peso, se torna caduco y la diferenciación, en ese caso, ya no es diferenciación alguna.

3. La equiparación de la gestión de lo realmente efectivo con la meditación sobre el ente en total.

Si seguimos todavía la sentencia y nos paramos a pensar el ente en total, entonces nuestra tarea se aclara y corrobora siguiendo la orientación de que únicamente debemos y podemos atenernos al ente. «Toma al cuidado al ente en total», tiene ahora el sentido unívoco, sugerido por sí mismo y que en

absoluto reclama una meditación particular, de: atente a los hechos, gestiona lo realmente efectivo y su efectuación y asegura la eficacia de lo *realmente efectivo.* La equiparación de la gestión de lo realmente efectivo con la meditación sobre el ente en total pierde pues, por entero, el último reparo al reconocer que sólo en una tal gestión, y sólo ahí, radica el recto conocer. El actuar y obrar traen a la experiencia lo que es lo realmente efectivo y con ello el ente mismo. Pero el actuar es guiado, cada vez, por la *libertad* desde la que el hombre se conduce relativamente al ente. La libertad es, ahora, la participación en la ley interna de la época. *Nietzsche* ha expresado su más precisa esencia en el siguiente pasaje del *Crepúsculo de los ídolos:*

«Pues ¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad»[1]. Esa respuesta de *Nietzsche* suena como la respuesta de *Kant* a la misma pregunta: libertad es autolegislación: emplazarse a sí mismo bajo la ley del sí mismo.

La respuesta de *Nietzsche* no solo suena kantiana, sino que [47] también piensa, en sentido esencial, kantianamente, esto es: de una manera moderna; y sin embargo, *Nietzsche* piensa otra cosa diferente a *Kant.* Todo consiste en lo que aquí miente el «sí mismo» a cuya autorresponsabilidad se alude. El ser sí mismo es la esencia del «sujeto». Este sí mismo *Nietzsche* lo concibe ciertamente de una forma diferente, pero sin embargo en interna conexión con *Kant,* como *voluntad de poder.* Libertad como voluntad de autorresponsabilidad dice, pues, libertad como voluntad de cumplimiento de la «voluntad de poder». Pero ya que ahora, según *Nietzsche,* todo ente, y no sólo el «hombre», es en su ser voluntad de poder, el ser de los «átomos» no menos que el ser de los animales, la esencia de la política no menos que la del arte, la *libertad como voluntad de voluntad de poder* es hecha sinónima de la participación en la realidad efectiva de lo realmente efectivo.

---

[1] F. Nietzsche, Nachgelassene Werke [Obras póstumas], Sec. 1, t. VIII, Leipzig 1899, pág. 149, n.º 38. [Trad. cit. pág. 114].

4. La irreflexiva estancia del hombre en *la* diferenciación de ser y ente.

Meditemos sobre lo que dice la antigua sentencia μελέτα τὸ πᾶν: «Toma al cuidado al ente en total». La meditación nos lleva a reconocer algo que, en general, hasta ahora no conocíamos o a la que no prestábamos atención; a saber: que siempre y en todo tiempo «pensamos» al ser allí donde y cuando, en medio del ente, nos conducimos relativamente al ente; nosotros mismos que, al mismo tiempo, somos entes y también nos conducimos relativamente a nosotros mismos. Por decirlo brevemente: residimos* en *la* diferenciación del ente y del ser.

Esa región en que residimos nos aparece primeramente como algo nulo si no pensamos que el suelo natal, el espacio de un pueblo, al igual que regiones más o menos amplias, hasta la tierra misma, son las que propiamente portan nuestra estancia y donan su envergadura a todo conducirse relativamente al ente. [48]
Pero, ¿qué sería todo eso, patria y tierra, si no se nos hiciera patente *como* ente, si el ente como tal, y con ello el ente en el modo de su ser, no nos volviese a entonar y, a su través, nos diese el tono**? Que a nosotros (lo que aquí significa: a nuestro

---

* Orig.: *Wir haben unseren Aufenthalt:* lit.: «tenemos nuestra estancia».

** *Ummstimmen, durchstimmen.* Normalmente: «cambiar la tonalidad», «volver a afinar» y «afinar» o «poner en tono a través o mediante el instrumento apropiado». La traducción propuesta quiere mantener el sentido musical que originalmente poseen los términos aludidos; sentido, por lo demás presente en otras expresiones como, por ejemplo (pág. [16]), cuando se habla de *zu Gehör bringen* (expresión traducida por «traer a la escucha» y cuyo sentido habitual no es otro que el de «interpretar o tocar una pieza musical»). Sin embargo, más allá de esto, debe pensarse en la relación de dichos términos con la *Stimmung* («estado de ánimo») aludida por extenso en *Ser y Tiempo* (§ 29). Por eso cuando aquí se habla de «desentonar» y «dar tono» las expresiones deberían entenderse en un sentido similar, al margen de las connotaciones psicológicas, al que posee la expresión «tono vital». Con todo, la idea que debe retenerse es la de que esa estancia esencial aludida en el texto, *necesariamente* se nos manifiesta, pues así lo exige su propia naturaleza, como *(als)* algo ente que en tanto tal nos condiciona («da el tono») y «altera» («desentona»); pero esto, salvo para el cotidiano pensar, no significa que la

cotidiano y superficial opinar y apresurado «pensar»), la diferenciación de ente y ser nos parezca algo indiferente y nulo, en modo alguno sería una indicación suficiente de que esa diferenciación quizá no pudiese ser en su esencia algo totalmente otro, cuya dignidad no podríamos estimar suficientemente, sino algo que a lo sumo y para nuestra desgracia sólo podríamos subestimar.

Esa diferenciación del ente y del ser mantiene separado a lo diferenciado y esta separación es en sí una distanciación y distancia que tenemos que reconocer como el espacio de todos los espacios, en el caso de que todavía deseemos servirnos del nombre «espacio», que sólo alude a una separación de tipo particular.

Por lo pronto, lo cierto es que nada sabemos de esa diferenciación. Permanece oculto, indecidido, en qué consista; es más, continúa sin ser cuestionado si aquello que constituye su esencia es alcanzado, en general, mediante la caracterización que se sirve del rótulo «diferenciación». Pues hay muchas clases de «diferenciación». Hay diferenciación, por ejemplo, en todo lo que de opuesto encontramos en el ente. También la metafísica encuentra este carácter de oposición y diferenciación en el interior y en la esencia del ser (cf. el idealismo alemán). Lo que aquí se llama «*la* diferenciación» entre ente y ser, es algo más esencial que todas las diferencias en el ente y todas las oposiciones en el ser.

---

diferencia ontológica (pues tal cosa es lo aquí aludido) no sea («sea algo nulo»), sino que, por el contrario, su mostrarse va indisolublemente ligado a su substraerse, su donarse a su retirarse. Y es de ese juego de la mutua copertenencia *(zugehörigkeit)* de presencia-ausencia del que debe hacerse cargo (debe «prestar oídos» —*hören*— y no «pasar por alto» —*überhören*—) el pensar.

SEGUNDA SECCION [49]

Palabras conductoras* para la meditación sobre el ser.

*§ 8. El ser es lo más vacío y al mismo tiempo** la exuberancia.*

Si, ateniéndonos con firmeza a lo dicho mientras tanto, de nuevo nos paramos a pensar firmemente el «es» como conectiva de la proposición, tenemos que reconocer entonces una duplicidad. El «es» muestra una vacuidad en la que al volver a pensar no encontramos apoyo alguno. Pero, al mismo tiempo, el «es» delata una riqueza en la que se expresa el ser del ente.

Pensemos de nuevo en el verso de *Goethe* en el que, considerado en cuanto al contenido, sólo se habla de «cumbres», de lo que está «sobre ellas» y de la «calma». Pero, sin embargo, el «es» nombra lo que no se deja determinar esencialmente por lo nombrado y nombrable en lo que hace al contenido, de manera tal que en el «es» viene a palabra una apelación propia que fluye de fuentes propias que no pueden ser agotadas y desecadas por la mención de entes de muchas clases. Por eso este verso dice en su brevedad, cuanto menos, tanto o incluso más que una pormenorizada descripción.

En el «es» viene a palabra una exuberancia. Si en lugar del «es» ponemos el nombre del substantivo «el ser», entonces, si nos paramos a pensar en su unidad a lo dicho, nos vemos

---

* Orig.: *Leitworte.* «Palabras conductoras», «palabras guía» en cuanto son ellas tomadas conjuntamente (su «secuencia», *Folge*) las que conducen la meditación que intenta «observar», «seguir» *(folgen)* el curso de la sentencia. La traducción quiere sugerir la continuidad y ruptura con el «hilo conductor» *(Leitfaden)* fenomenológico.

** Orig.: *Zugleich.* Debe repararse en que ese «al mismo tiempo», el *simul* latino, es la marca misma del llamado «principio de no contradicción». Lo que así parece diseñarse es un ámbito «contradictorio» para la determinación lógica del *logos* (cf. págs. [19], [81]). Pero esto no supone conducir la meditación al extravío y al error *(Irre),* sino a ese espacio de sentido dejado de lado en el proceder reductivo asentado en la «lógica» y sobre el que ésta se asienta, en tanto es lo propiamente nombrado en el *logos*.

abocados a la pregunta: ¿es «el ser» sólo lo más vacío, medido cada vez así o asá por el rasero de determinados entes?, o ¿es el ser la exuberancia* de todo ente, aquello tras lo que, cada vez, todo ente quedaría infinitamente postpuesto?, o ¿quizás es el ser ambas cosas, no sólo lo más vacío sino también la exuberancia? Si esto fuese así, el ser sería en su esencia más propia, al mismo tiempo, lo contrario de sí mismo; tenemos, por tanto, que reconocer en el ser mismo algo así como una escisión y duplicidad**.

Pero si este carácter escindido y dual pertenece al ser [50] mismo, constituyendo así su consistencia esencial, entonces el ser no puede ser desintegrado en el sentido de una destrucción de su esencia. Así pues, lo escindido y dual tiene que estar mantenido de consuno en la unidad de una esencia. Pero sería precipitado querer hablar a fondo del doble carácter ya indicado del «es» (según el cual se manifiesta sobre todo como vacuidad y exuberancia) y a continuación hablar de la escisión y dualidad esencial del ser, arrogándonos así una decisión sobre la esencia del ser. Pero, ante todo, nos resistimos a la tentación de tomar a esa escisión y duplicidad que surge en el ser como excusa para efectuar el cálculo dialéctico del ser, asfixiando así toda meditación. Por lo pronto sólo queremos cumplir una meditación y a través de ella aclarar nuestro respecto para con el ser del ente. Nos esforzamos por alcanzar esta clarificación de nuestro respecto para con el ser del ente a fin de llegar primero,

---

* Cf. nota de pág. [40].

** Orig.: *Zweispalt.* La traducción propuesta quiere recoger los dos sentidos contenidos en el término: tanto la idea de dualidad *(Zwei)* como de escisión *(Spaltung). Dualidad* de la que se hace tema a lo largo de toda esta sección, *escisión* no suturable en un tercer término que fuera trasunto de la «síntesis» dialéctica. Esa «escisión» o «ruptura» debe ser distinguida del *zerspalten* («desintegrar») nombrado inmediatamente, pues en la «escisión y dualidad» se nombra a la apertura misma del sentido que, como el χαος, indica también la apertura ilimitada, el abrir de par en par sin límites en el que emerge *y* se mantiene todo lo que es. Por eso bien podría haberse traducido *Zweispalt* por «hiato» en la medida en que el χάος resuena en los verbos χαίνω, χάσκω y está presente en la familia latina *hiasco, hisco, hio, hiatus.*

en suma, al estado que nos permita percibir con alguna claridad la apelación de la sentencia: μελέτα τὸ πᾶν.

Pero de la meditación cumplida hasta el momento debemos extraer para empezar, respecto al ser, lo siguiente: *el ser es lo más vacío y al mismo tiempo la exuberancia,* a partir de la que todo ente, tanto el consabido y experienciado como también el no sabido y aún por experienciar, viene a ser obsequiado con el modo esencial de su ser que haga al caso.

§ 9. El ser es lo más común y al mismo tiempo lo único

Pero si seguimos rastreando esta forma de manifestarse el ser en todo ente, al punto encontraremos que el ser se encuentra en todo ente al mismo tenor y carente de diferencias. El ser es el denominador común de todos los entes y, por tanto, lo más común.

Eso más común está desprovisto de toda marca: la piedra es y el árbol es, el animal es y el hombre es, el «mundo» es y el dios «es». Frente a ese «es», omnímodamente «igual» y en contraste con esa uniformidad y nivelación del ser, se muestran
en el interior del ente, es verdad, multitud de niveles y rangos [5
que, a su vez, admiten los más variados órdenes. Progresivamente podemos avanzar desde lo carente de vida, el polen, la arena y la rigidez de la piedra, a lo «viviente» de la flora y fauna y, más allá de eso, ascender hasta el hombre libre, para con posterioridad elevarnos hasta los semidioses y los dioses; pero también podemos invertir el orden jerárquico en el ente y hacer pasar a lo que se suele denominar «espíritu» y «espiritual» simplemente por un residuo de fenómenos eléctricos, una manifestación de materias cuya composición hasta ahora todavía no ha encontrado la química, pero que seguro un día encontrará. O podemos colocar al ente que denominamos lo «viviente» como lo más alto, y tener a la «vida» por *lo* realmente efectivo, clasificando conforme a ella todo lo material e incorporando «lo espiritual» meramente como un instrumento para la «vida». En cada ocasión, sin embargo, *el ser* es en todo

ente, omnímodamente, lo común a todo y, por ello, lo más común. Pero, al mismo tiempo, una sucinta consideración pronto llegaría a una caracterización contraria del ser. Sea la que fuere la forma en que un ente sobresaliera sobre otro, *como* ente permanecería igual a otro ente y encontraría así en el otro lo igual a sí mismo. Cada ente tiene en cualquier otro ente, y precisamente por cuanto este otro es un ente, *su igual.* El árbol que está ante la casa es otro ente que la casa, pero es un ente; la casa es otro ente que un hombre, pero es un ente. Todo ente sigue estando arrojado separadamente en la multiplicidad del ente y disperso en una inmensa multitud de entes. En tanto experimentamos entes, recorremos de un extremo a otro multitud de cosas. No obstante: *en todas las direcciones y sin excepción, el ente de cada caso se encuentra unido al ente como a su igual.* Pero ¿qué pasa con el ser?

El ser no tiene en parte alguna, ni en modo alguno, su igual. El ser es, frente a todo ente, único.

Para el ser no se encuentra correspondencia alguna. Ser: lo [52] que no hay una segunda vez. Hay modos y maneras bien diferentes del ser, pero justamente *del* ser, el cual nunca, como ocurre con el ente, es cada vez esto o aquello, siendo así continuamente reiterado. La unicidad del ser tiene como consecuencia la incomparabilidad. El ente en todo caso se deja comparar con el ente y colocar en lo igual*. Pero tampoco el ser

---

* Orig.: *das Gleiche setzen. Gleichsetzen* («equiparar»). Debe tenerse presente el juego siempre mantenido entre *das Gleiche* («lo Igual»), *seinesgleiche* («su igual») y *vergleichen* («comparar»). De la misma forma, aunque con mayor interés, debe subrayarse la oposición, que recorre todo el presente texto, entre *das Gleiche* y *das Selbe* («lo Mismo»). *Temáticamente* la oposición debe ser considerada en su solidaridad con lo que son las otras oposiciones mayores del texto: *Anfang / Beginn, Geschichte / Historie,* etc. *Textualmente* debe señalarse y anticiparse que *das Selbe* traducirá el αὐτό griego, central en la interpretación heideggeriana de Parménides, pero también en la interpretación aquí ofrecida de la Sentencia de Anaximandro. *Sistemáticamente,* «lo Mismo» se opone tanto a la pura uniformidad (*das Einerlei,* contrapuesta al carácter único -*einzig*- del ser) como a «lo Igual» o siempre parejo; por ello «la palabra "mismo" *(Selbe)* no designa la insípida uniformi-

es nunca lo Igual en los múltiples entes que son el mineral, el vegetal, el animal, el hombre o Dios; pues para ser algo Igual, tendría que ser algo múltiple. Por el contrario, el ser es por doquier *lo Mismo*; a saber: él mismo. Para que haya lo Igual hacen falta cosas distintas y múltiples. Para que haya lo Mismo, *sólo* se precisa de unicidad. Es verdad que eso Mismo y único que es el ser es diferente en cada caso en sí y de suyo, pero lo diferente no es ninguna cosa diversa, en el sentido de que el ser pudiera ser el ser dos o más veces, desintegrándose y escindiéndose así en una multiplicidad. El ser se distingue por la unicidad de una manera única e incomparable con toda otra distinción. El ser en su *unicidad...* y fuera de ésta el ente en su *multiplicidad.*

¿Pero no habrá todavía un tercer término a diferenciar aparte del ser y del ente: *la nada*?

Esta pregunta podría ser atajada al constatar que no hay la nada y que, por ello, ni tiene sentido ni base hablar aquí todavía de un tercer término. Podría ser pertinente decir que la nada no es ningún ente y que tampoco nunca, dondequiera que sea, podría ser constituida como ente; pero entonces pensamos la nada justamente como negación del ente sin más. Pero en este caso aún quedaría en pie la pregunta acerca de si la nada misma consiste en la negación del ente o si la negación del ente sin más es sólo una representación de la nada que la nada misma exige de nosotros cuando nos disponemos a pensarla. En ese caso la nada nunca es, ciertamente, un ente, pero sin embargo «hay»*

---

dad de una cosa con otra y tampoco la uniformidad de una cosa consigo misma. Tomada en el sentido de "uniformidad", "lo mismo" indicaría la indiferencia de una identidad vacía y aplicable a cualquier cosa: A es A, B es B, etc. "Lo Mismo", por contra, en el sentido de una co-pertenencia esencial quiebra la in-diferencia de lo que es inseparable y los mantiene separados en la extrema desigualdad. Los mantiene, es decir: les impide separarse y deshacerse. Tener a la vez "junto" y "separado" es un rasgo de lo que llamamos "lo Mismo" y su identidad». (*Der Satz vom Grund*. G. Neske, Pfullingen, 1978, pág. 199).

* Orig.: *es gibt.* Tres son las observaciones que a propósito de dicha expresión deben hacerse. La primera de ellas concierne a su *composición,*

la nada; decimos: «hay» la nada y, por el momento, no [53] determinamos más de cerca, quien o qué da la nada. También podemos decir: la nada *esencia*** para sugerir que la nada no es

---

imposible de ser mantenida en la traducción. Porque la expresión se construye con el pronombre singular neutro en caso nominativo de la tercera persona *(es)*, correspondiente a la tercera persona del presente de indicativo del verbo «dar» *(geben)*. Por tanto la expresión alemana se construye a partir de un verbo diferente haciendo valer la presencia del sujeto, ausente en la correlativa expresión castellana. Por ello lo que la traducción debe dar a pensar es que lo que «hay» *(es gibt)* es tal en virtud de que algo («ello»: *es*) lo dona («da»: *gibt*). En cuanto a su *uso* debe señalarse, en primer lugar, que debe ser comprendido aquí desde la posición ya mantenida a propósito del tema de la nada en 1929 en la conferencia *«¿Qué es metafísica?»*; pero además, y en segundo lugar, el uso heideggeriano de la expresión no es arbitrario, sino que obedece a la imposibilidad (tal es el *leitmotiv* de esta sección) de decir lo que «son» el ser o la nada sin convertirlos en algo ente. Por ello respecto al ser o la nada sólo puede decirse que «hay», es decir: que «ello da» ser o nada. De ahí que la tercera observación deba referirse al *sujeto* mismo de la expresión: lo que en el pensar posterior de Heidegger recibirá el nombre de *Ereignis:* el acaecer (*ereignen* en su sentido habitual) que hace advertir a lo propio *(Eigen)* a partir del juego de la recíproca apropiación *(eignen)*. Por eso aún cuando la donación *(Schenkung)* del ser es tal en su destino *(Geschick)*, lo que dona y permite decir «hay» («ello da») ser es el *Ereignis* en tanto acaecer propio, apropiante y propicio de lo que es: *das Ereignis ereignet.* (cf. «Zeit und Sein» en *«Zur Sache des Denkens»*. M. Niemeyer, Tübingen, 1969, pág. 24).

** Orig.: *das Nichts «west»*. Ya anteriormente se aludió (cf. nota de pág. [28]) al tránsito del sentido nominal al sentido verbal de la palabra *Wesen* («esencia»). En tanto verbo, *wesen* («esenciar») alude al demorar *(weilen)* y morar *(währen)* que rige tanto a todo desplegar la presencia *(an-wesen)* como todo retirarse a la ausencia *(ab-wesen)*: «el "qué es" *(Wassein)*, contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos *das Wesen, essentia,* la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina *der Begriff*, el concepto, *die Vorstellung*, la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimos lo que una cosa es. (...) [Pero nosotros] oímos "esencia" como verbo; *wesend*, "esenciante", en el sentido de presente y ausente *(Wessen wie anwesend und abwesend)*. "Esencia" significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west*, es "esenciante", dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto "esencia" en presencia *(es west an)* y perdurando nos concierne, nos encamina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura *(das Währende)*, lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina». *«De camino al habla»*. Op. cit. pág. 180.

meramente ausencia y falta de ente. Si la nada sólo fuera algo indiferentemente nulo, ¿cómo deberíamos, entonces, comprender, por ejemplo, el espanto y terror ante la nada y la negación? El terror *ante* la nada...

Para que la nada esencie no hace falta, empero, en primer lugar, el ente o un ente, como si la nada sólo esenciase a fondo cuando de antemano el ente fuese suprimido por entero. La nada no es sóla y primeramente resultado de una tal supresión. Hay la nada, sin detrimento de que el ente sea. Y quizá pertenezca a los más grandes errores del hombre creerse que sigue estando seguro ante la nada, mientras el ente, donde y como quiera que sea, se deje encontrar, gestionar y conservar. Quizá la hegemonía de ese error sea la razón principal de la ceguera frente a la nada, la cual no puede habérselas con el ente, y menos aún cuando el ente se hace cada vez «más ente». La opinión de que la nada justamente sea «nada», quizás es también el apoyo principal de una acreditada recomendación que dice: toda meditación sobre la nada nos conduce a lo nulo y pone en peligro la justa confianza respecto al ente*.

Ahora bien, si como es notorio la nada no es ningún ente, entonces tampoco puede decirse que ella «es». Sin embargo *«hay»* la nada. De nuevo preguntamos, ¿qué significa aquí «hay»? Lo que hay «es», de un modo u otro, algo. Pero la nada, sin embargo, no es «algo», sino precisamente nada. Fácilmente podemos caer en el peligro de jugar con palabras, pero también se aprovechan las justificadas indicaciones sobre ese peligro para tachar de nefasto a todo pensar «sobre» la nada. No es menor el peligro de que aquí tomemos a la nada demasiado a la ligera e ignoremos que hay la nada porque todo ésto sólo parece

* Orig.: *Vertrauen zum Seienden.* Si atendemos a ese debate con Nietzsche al que ya hemos aludido, debería tomarse en consideración la relación de esa «confianza en el ente» con la «confianza en la razón» *(Vertrauen zur Vernunft)* que Nietzsche cree reconocer como propia del hombre occidental, en expresión que también recoge Heidegger (cf. *Nietzsche* (I). G. Neske, Pfullingen, 1961, pág. 530). Esa «confianza en la razón» encuentra su correlato en la confianza en el ente supremo, propia de la crítica al nihilismo presente ya en Jacobi.

ser puro verbalismo. Incluso cuando eso ocurre deberíamos [54]
decir que la nada es. Pero al decir eso hacemos de la nada un ente y la convertimos en lo contrario de sí misma. Quizás el «es» que usamos cuando decimos «la nada es», miente otra cosa cuando decimos: «el ente es». Quizá nos aferremos a una opinión cotidiana e incontrastada cuando pretendemos que el «es» se usa en el mismo sentido en las proposiciones «el ente es» y «la nada es». Es posible que una meditación más penetrante pueda hacernos reconocer de súbito que seguramente la nada en modo alguno necesita del ente para, tras la correspondiente supresión del ente y como resultado de dicha supresión, ser justamente la nada.

La nada no precisa del ente. Bien al contrario, la nada precisa del ser. De hecho, para el entendimiento habitual sigue siendo extraño y chocante que la nada necesite justamente del ser y que, sin el ser, tenga que seguir estando carente de esencia. Es más, quizá la nada sea incluso lo mismo que el ser. Pero la unicidad del ser nunca puede ser puesta en peligro por la nada, porque la nada no «es» algo distinto al ser, sino este mismo. ¿No vale también para la nada lo que decimos del ser: que es único e incomparable? La indiscutible incomparabilidad de la nada testimonia de hecho su pertenencia esencial al ser y confirma la unicidad de éste.

Que la nada «es» lo mismo que el ser, que la nada se sirve esencialmente del ser, pues permanece unida esencialmente a él, es algo que podríamos también haber supuesto a partir de lo que anteriormente se ha dicho del ser: «el ser es lo más vacío». ¿No es la nada la vacuidad más vacua? También en este respecto la nada comparte con el ser la unicidad.

De las anteriores consideraciones retendremos, pues, lo siguiente: *el ser es lo más vacío y al mismo tiempo lo exuberante. El ser es lo más común a todo y al mismo tiempo la unicidad.*

Lo que decimos sobre el ser en tales proposiciones y en las siguientes, no puede valer como la suficientemente expuesta y deducida «verdad» sobre el ser. Bien al contrario, tomamos a
esas proposiciones como *palabras conductoras para la medita-* [55]
ción sobre el ser; es el ser lo que pensamos conjuntamente

cuando, y en el modo que sea, al recordar la antigua sentencia, la volvemos-a-pensar.

§ 10. El ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación.

Ya los debates, del todo provisionales, sobre el ser atendiendo al «es» en la proposición nos han enseñado que al punto y por doquier comprendemos directamente el «es» y el «ser». Para ello no necesitamos experiencias y consideraciones especiales. La comprensibilidad del «es» en la proposición nos resulta de antemano tan fiable y segura que en absoluto le prestamos una atención especial. Incluso allí donde expresamente nos esforzamos por conseguir una explicación del ente y tenemos que detenernos ante un ente «incomprensible», estableciéndose así un límite en nuestra investigación en el interior del ente, todavía el ente inexplicado queda circunscrito al dominio de lo comprensible. El testimonio máximo de ello radica en el hecho de que al punto y por lo común de una manera ya habitual, alineamos el ente incomprensible con lo comprensible.

Cuando, por caso, frente a un sector del ente, por ejemplo la naturaleza, domina la confianza de que lo hasta ahora inexplicado e inexplicable se dejará explicar con el tiempo y en el curso del «progreso» de la investigación humana, tras esa confianza se encuentra ya un modo de proceder que asume la comprensibilidad del ser. En nuestra época, fácilmente podemos mencionar un ejemplo singularmente expresivo del ilimitado poder de la confianza en la comprensibilidad del ente. (Para ello baste cotejar el artículo de Pascual Jordan: Am Rande der Welt [A orillas del mundo][1]. El artículo es también instructivo como
ejemplo de la interna degeneración de la «ciencia» actual. ¡Y, [56]

[1] P. Jordan, Am Rande der Welt. Betrachtungen zur modernen Physik [A orillas del mundo. Consideraciones sobre la moderna física]. En Die neue Rundschau, año 52, 1941, págs. 290 y ss.

además, todavía se permite una moraleja final! Frente a ello se encuentra la seria y prudente conferencia de C.F.v. Weizsäcker: Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild [La física contemporánea y la imagen física del mundo])[2].

La moderna física atómica y cuántica ha constatado en el ámbito de los procesos atómicos sucesos observables que se rigen por «promedios estadísticos» según determinadas reglas y que, sin embargo, en el plano singular son «imprevisibles». Eso «imprevisible» (a saber: lo que no es calculable de antemano en el horizonte de la visión del cálculo físico) se muestra, así, como nuevo en cada caso e irreductible a otra cosa. A aquello que siguiéndose de otra cosa precedente es irreductible a eso precedente *en tanto que* precedente, le falta la causa. Por ello se dice que en el campo de la física atómica no rige el principio de causalidad. Esa falta de vigencia del principio de causalidad sería establecida, se supone, por vía puramente física mediante la investigación. Pero no basta únicamente ese al parecer gigantesco descubrimiento con el que, por añadidura, serían refutados *Kant* y la filosofía habida hasta la fecha, sino que la constatación de la falta de vigencia del principio de causalidad en el ámbito atómico se torna al punto algo «positivo». Esto es, cuando algo «incausado» por otro y por lo tanto nuevo surge de sí mismo, es «espontáneo» y si es espontáneo, es «libre». Por eso se habla de la «singular» libertad de acción de las configuraciones microfísicas.

(«Singular» no es, ciertamente, el proceder de los sucesos atómicos; lo que es «singular» es justamente la física, que se conforma con el desvarío carente de pensamiento de tales enunciados, sin presentir que así no tiene más remedio que delatar su esencial superficialidad, frente a la cual la física nada puede decidir ni en «pro», ni en «contra» de la causalidad.)

Pero con ello la física, entendiendo por tal la investigación [57]
física, se asegura un ámbito en el que encaja perfectamente «lo

---

[2] C. F. v. Weizsäcker, Die Physik der Gegenwart und das physikalische Weltbild [La física contemporánea y la imagen física del mundo]. Die Naturwissenschaften, año 29, fascículo 13, 1941, págs. 185-194.

vivo» y «lo espiritual» y todo lo caracterizado mediante la «libertad». Así se abre la «prometedora» perspectiva de que también un día pueda ser demostrada «la libertad humana» según «el modo propio de las ciencias de la naturaleza» como un «hecho científico». Yo aquí ni me dedico a contar cuentos, ni tampoco informo de las ocurrencias de algún iluso apenas instruido que se labra una «imagen del mundo» a partir de «libros» espigados al azar. Me limito a dar cuenta de las convicciones científicas de físicos actuales quienes, en cuanto investigadores, ponen la «exactitud» del pensar por encima de todo y cuyo trabajo, ya ratificado por éxitos técnicos jamás sospechados, presumiblemente será ratificado más adelante bajo formas que ninguno de nosotros es capaz de presentir. Pero como el mero éxito nunca certifica la verdad, sino que sigue siendo en todo caso «consecuencia» de un fundamento por cuya verdad hay que preguntar primeramente, dicha verdad nunca puede ser decidida a partir de su consecuencia, pues siempre es dependiente de ella; por esto el éxito de la «ciencia» actual no es un título capaz de legitimar oficialmente su verdad y tampoco algo que, a pesar del éxito, nos pueda impedir plantear una pregunta.

¿De qué se trata aquí? Lo que ocurre en el representar del ámbito atómico y se acepta como determinación fundamental del ser de la región física, es tenido por lo comprensible sin más, subordinando a ello todo lo demás. Por eso, en relación a los átomos, se habla sin darse cuenta, de «acciones» y de «libertad de acción», creyendo haber penetrado en el dominio de lo viviente. Ya se sueña con una «biología cuántica» basada en la «física cuántica». Cuan carentes de cuestionamiento les son esas opiniones a los investigadores, es algo manifiesto cuando dicen haber superado con mucho, gracias a esa clase de investigación y modo de cuestionar, a los llamados materialistas, pues a diferencia de estos se admite la «libertad». Pero lo que no se advierte es que al equiparar libertad e imprevisibilidad física, de [58]
antemano se interpreta físicamente entonces todo lo humano de una manera física. Pero ante todo, lo que no se advierte es que en la determinación de lo imprevisible radica una privación y

que ésta no puede existir sin lo positivo de la previsibilidad, esto es: de la causalidad; la causalidad no es suprimida sino, al contrario, confirmada en grado sumo al ser modificada, tornándose en sentido estricto constatable de manera habitual.

Ese proceder es tenido por correcto, pues se mantiene que evidentemente de algún modo cualquiera se encuentra al cabo de la calle y sabe lo que es «libertad», «espíritu» y cosas por el estilo, ya que eso es lo que se tiene e incluso se es diariamente; frente a esto, naturalmente, la comprensión de la matemática de la mecánica ondulatoria, por ejemplo, no es accesible más que a un puñado de mortales y exige un trabajo titánico, así como trabajos previos científicamente especializados. ¿Por qué un físico, quien también es un hombre, no debe saber y poder decantarse sobre lo esencial respecto a la libertad humana y todo lo que concierne a los hombres?, ¿acaso no debe estar todo el mundo al corriente de todo esto y en suma al tanto del ser del ente? Ese comportamiento de las ciencias y esas pretensiones* que siempre y de formas variadas encontramos, delatan inequívocamente que para nosotros el ser del ente es lo más comprensible. Tampoco nos acordamos en relación a eso de que primeramente debemos aprender expresamente lo que «es» y significa el ser. Por el contrario, paso a paso nos esforzamos por alcanzar las nociones y la familiaridad con el ente particular. Ahí encuentra su origen, también, una curiosa situación según la cual para la investigación del ente y ante todo de la «naturaleza» exigimos la mayor exactitud y para ello ponemos en danza formidables aparatos mientras que para la determinación del ser, por el contrario, pueden bastar y bastan cualquier representación corriente y aproximada; que la ciencia deba poner en marcha complejas investigaciones para, por ejemplo, establecer históricamente con seguridad un hecho históricamente acontecido, es algo obvio; pero no es menos obvio, también, que para emitir un juicio y encontrar aprobación [59]
respecto a fenómenos fundamentales de la historia acontecida, sobre la libertad humana, sobre la esencia del poder, sobre el

* Orig.: *Ansprüche*.

arte, sobre la poesía, bastan representaciones aproximadas y cualquieras tomadas de no se sabe dónde. El respeto a los hechos y a las constataciones exactas del ente, tiene que ser «naturalmente» exigido. Pero si lo esencial del ente, o sea el ser, permanece tributario de fallos inapelables de ocurrencias ocasionales, entonces no hay ningún motivo para pararse a pensar el ser. Todo esto, así como actitudes similares propias del comportamiento humano, delata el hecho de que el ser, a diferencia del ente, es lo más comprensible. La comprensibilidad del ser nos ha sido simplemente adjudicada sin saber ni cómo ni cuándo.

Pero si ahora debemos decir propiamente lo que comprendemos bajo ese ser tildado de «lo más comprensible» (esto es: lo que pensamos en la palabra «ser», o sea lo que «conceptuamos» como el ser), entonces de repente nos quedamos perplejos. Súbitamente se nos muestra que no sólo no tenemos ningún concepto para eso completamente comprensible, el ser, sino que tampoco vemos cómo debe concebirse aquí «algo» respecto al ser. En el interior del ente siempre nos queda la tarea y el recurso de reducir el ente previamente dado a otro ente que tenemos por más familiar y explicado, para mediante esa reducción explicarlo y así contentarnos con tal ex-plicación*. Pero cuando se trata de concebir el *ser*, si nos atenemos a la seriedad de la pregunta, nos está vedado al punto recurrir a un ente, pues todo ente, en tanto que tal, ya está determinado por el ser y lo reclama para sí. Al lado (praeter) de un ente, evidentemente siempre «están» muchos otros entes, pero fuera del ser a lo

* Orig.: *Er-klarung*. El uso del guión quiere resaltar tanto que lo aludido es justamente lo que acontece en la «definición» *(Erklarung)*, pues allí un término es explicitado (definido) a partir de otro, como la «clarificación *(Klärung)* contenida en toda «explicación»; con el fin de mantener esa referencia lumínica, un término apropiado hubiese sido «dilucidación», término aquí reservado para *Erläuterung*, de uso más pregnante a lo largo del presente texto. Con todo debería tenerse presente la oposición entre la «claridad» *(Klarheit)* de la «explicación» y la «luminosa apariencia» *(helle Schein)* antes aludida en el texto. Cf. pág. [31].

sumo «hay» la nada. ¿Pero en ese caso, no deberíamos tratar de determinar al ser desde la nada?

Sólo que como la nada es sin más lo carente de determinación, ¿de qué modo debería ofrecerse la nada para, retroactivamente, permitirnos concebir al ser? Tampoco este camino conduce a ninguna determinación esencial del ser. Pero enton- [60]
ces el ser se rehusa a todo concepto, determinación o aclaración, y ello en todo respecto y para todo intento apresurado de explicación. El ser se substrae sin más a todo intento de concebirlo desde el ente. Así, al decir que el ser se substrae sin más, estamos diciendo ya con ello de nuevo algo sobre el ser mismo. Al ser mismo pertenece en propiedad esta esencia; a saber: substraerse a toda explicación desde el ente. *Substrayéndose* se retira de la determinabilidad, de la revelabilidad. Al hurtarse a la revelabilidad, él mismo se oculta. El *ocultarse* pertenece al ser mismo. Para reconocer esto tenemos que decir: *el ser mismo «es» ocultación.*

Por eso tenemos que retener firmemente.

El ser es lo más vacío y al mismo tiempo lo exuberante.

El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad.

El ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación.

§ 11. *El ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen.*

Si ahora nos paramos a pensar que el ser se oculta de manera tal que el ocultarse pertenece a la esencia del ser, de nuevo puede parecer que el ser permanece como lo que necesaria y completamente se nos substrae. Pero esto, a su vez, sólo puede ser una apariencia, pues por doquier reclamamos al ser allí donde y cuando experienciamos, gestionamos, interrogamos o dejamos en paz al ente. El ser nos hace falta, puesto que lo necesitamos en todos los respectos para con el ente. Y como nos hace falta el ser, hacemos uso del mismo en todo conducirse

relativamente al ente. En este general y múltiple uso, en cierto modo el ser es consumido*.

Sin embargo no podemos decir que en ese consumo el ser se [61
agote**. Del ser nos siguen quedando siempre existencias***. ¿Acaso queremos indicar con ello que ese uso del ser al que constantemente nos hemos referido deja al ser totalmente intacto?, ¿no queda el ser, cuando menos, mermado por tal uso?, ¿la indiferencia que el «es» introduce en todo decir, no da testimonio de lo desgastado que está eso que así nombramos?

Si el ser no es concebido, entonces, por contra, es algo desgastado y por ello también «vacío» y «común»****. El ser es lo más desgastado.

En nuestra comprensión, «el ser» permanece por doquier y en todo instante, como lo más comprensible de suyo. Así, es la moneda más desgastada con la que continuamente pagamos todo respecto para con el ente, sin cuyo pago tampoco recibiríamos nunca a cambio un respecto para con el ente en cuanto ente*****. ¡El ser, lo más usado e indiferente! Y no obstante, no nos desembarazamos del «es»; tampoco nos saciamos del ser del ente. Incluso allí donde a veces alguien no desea existir* por más tiempo, el hastío recae sobre él mismo en tanto hombre que es un ente, pero no sobre el ser. Hasta en ese extremo hastío que en lo más íntimo sigue siendo un deseo y que desea que en lugar del ente pudiese *ser* la nada, incluso ahí, el ser permanece como lo único que puede invocarse y que se resiste al consumo y a la merma; pues también incluso ahí donde se confía en que preferiblemente la nada *sea*, vale el asidero salvador de lo más desgastado: el ser. Por ello el ser nunca puede ser desgastado hasta la merma y degradación absoluta. Bien al contrario, el ser tiene que aparecer allí donde la deseada

---

* Orig.: *Gebrauch* («uso»), *verbrauchen* («consumir»).

** Orig.: *aufbrauchen* («agotar»).

*** Orig.: *vorrätig:* «quedar existencias» en el sentido de algo que queda «disponible», no agotado y susceptible de ser requerido en un uso posterior.

**** Orig.: *begreifen* («concebir»), *abgreifen* («desgastar»).

***** Orig.: *sein*. Lit.: «... alguien no desea ser ...».

aniquilación de todo ente alcanza su máximo rigor. Aparece aquí como algo que sólo se da una vez, como algo intacto, aquello de donde procede todo ente e incluso la posible aniquilación del mismo. El ser, ante todo, deja ser a todo ente en tanto que tal ente; esto es: allí hacia donde surge un ente para ser él [62] «mismo». El ser deja surgir* a cada ente como tal ente. El ser es el *origen.*

El ser es lo más vacío y al mismo tiempo lo exuberante.
El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad.
El ser es lo más comprensible y al mismo tiempo la ocultación.
El ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen.

§ 12. El ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo.

Aún cuando en la manera y proporción que sea el ente nos resultase cuestionable e inseguro, jamás dudaríamos del ser. En casos concretos puede quedar indecidido y poco menos que indecidible si éste o aquel ente es, o si éste es así o aquel asá. En toda esta zozobrante inseguridad del ente y a través de ello, el ser, por el contrario, es fiable. Pues ¿cómo podríamos dudar del ente en el respecto que fuese, si de antemano no nos resultase fiable lo que se llama «ser»?

El ser es lo más fiable y esto de una manera tan incondicionada que en todos los sectores del conducirse relativamente al ente, somos incapaces de ver cuanta fiabilidad otorgamos al ser.

Por eso, si quisiésemos fundar inmediatamente sobre el ser

---

* Orig.: *ent-springen.* El uso del guión quiere subrayar la raíz común (*springen:* «saltar», «brotar») de «surgir» *(entspringen)* y «origen» *(Ursprung).* «Origen» diría, así: el salto *(Sprung)* originario (prefijo *ur-):* «hacer saltar algo *(etwas erspringen),* ponerlo en el ser en salto fundador *(stiftenden Sprung)* desde la proveniencia esencial; esto es lo que significa la palabra origen *(Ursprung)*». «El origen de la obra de arte» en *Sendas perdidas.* Op. cit., pág. 65.

nuestros planes y refugios en el ente, nuestra utilización y configuración del ente, si quisiésemos apreciar la fiabilidad de lo cotidiano al modo de la confianza que ahí nos merece el ser en su esencia o al modo en que está fundado en ella, acto seguido tendríamos que experienciar que ninguno de nuestros propósitos y actitudes se dejan construir directamente sobre el ser. El ser, a fuer de ser constantemente usado e invocado no nos proporciona ni suelo*, ni fundamento sobre el que inmediatamente pudiésemos poner lo que diariamente proponemos, componemos y disponemos**. El ser aparece, entonces, como lo carente de suelo, como aquello que, al ceder constantemente, no ofrece ningún apoyo y rehusa todo fondo y trasfondo***. El ser es la revocación de toda expectativa que pretendiese hacer [6
de él un fundamento. El ser se manifiesta, en cualquier sentido, como el *a-bismo*****.

El ser es lo más desgastado y al mismo tiempo el origen.
El ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo.

---

* Orig.: *Boden.* Ya en *De la esencia del fundamento* (1929) [Op. cit., pág. 28] se aludía a una triple dimensión del fundar *(Gründen):* «erigir» *(Stiften),* «tomar base» *(Boden-nehmen)* y fundamentar *(begründen).* Lo allí dicho respecto al segundo modo del fundamentar no representa contradicción con lo aquí expresado, pues dicha dimensión apunta al hecho de que toda proyección y apertura de mundo que lleva a cabo el «erigir» acontece desde los entes, siendo estos, pues, el «suelo» o «base» de dicha proyección o apertura. Lo así aludido es el doble carácter de la trascendencia (pues la libertad en cuanto trascendencia sería la fuente de toda fundamentación) en la que se rebasa *(übersteigt)* al ente, pero en donde también toma apoyo aquello a lo que se apunta en dicho rebasar: la apertura de mundo. Justamente desde aquí cobra sentido lo dicho en el presente párrafo, pues nunca es el ser (sino el ente) el que se constituye como «suelo» de lo que diariamente «nos proponemos y disponemos»; es decir, nuestros «proyectos» *(Entwurfen).* De ahí que el ser no sea el «suelo» que el proyectar toma por «base», sino lo que a este atraviesa al constituirlo, pues «lo arrojante *(werfende)* en el proyectar *(Entwerfen)* no es el hombre, sino el ser mismo *(Sein Selbst)*». *«Carta sobre el humanismo»* (trad. R. Gutiérrez Girardot). Taurus, Madrid, 1970, pág. 35.

** Orig.: *stellen* (poner), *aufstellen* («disponer»), *anstellen* («componer»), *bewerkstelligen* («proponer»).

*** Orig.: *Grund, Untergrund.*

**** Orig.: *Ab-grund.* La resolución del «fundamento» en «abismo» anti-

§ 13. *El ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento**

Pero como al gastar y dejar escapar al ente nos abandonamos tanto más al ser, es él, entonces, el que adviene así constantemente y por doquier a la palabra. Y esto ocurre no sólo de una manera general y en lo que toca a su frecuencia de uso, tampoco nunca suficientemente considerado, de sus nombres expresos como «es», «son», «era», «será» y «ha sido». En todo «verbo» del lenguaje nombramos al ser.

---

cipada ya, por ejemplo, en *«De la esencia del fundamento»*. (Op. cit. pág. 106), tiene múltiples registros y lecturas si atendemos al contexto en que en cada ocasión se ubica; sin embargo podría establecerse un denominador común para todos esos registros. Previamente a ello debe tomarse en consideración que lo que aquí se indica es la imposibilidad de constituir al ser como fundamento; sea al modo de principio o axioma *(Grundsatz)* del que cabría deducir y en ese movimiento de la deducción fundamentar lo que de él se sigue, sea al modo de un fundamento dado y progresivamente revelado en la historia en el que cabría reconocer sus manifestaciones parciales y el sentido al que estas apuntan como expresión de un todo orgánico. El ser no es principio *(Grundsatz)*, sino ἀρχή o fundamento *(Grund)* que perdura en lo fundamentado bajo el modo de su propia sustracción *(Abgrund)*. Por eso, y tal sería el denominador común al que antes aludiamos, la resolución del «fundamento» en «abismo» debe ser considerada desde la copertenencia y mutuo juego de la presencia/ausencia, ἀλήθεια/λήθη. Y ello en un doble sentido. En primer lugar porque el ser mismo es donación constituida por la propia entrega históricamente acontecida; desde este punto de vista lo abierto es el ente mismo y lo oculto la donación misma, donación del ser. Pero en segundo lugar el ser mismo debe ser remitido a la donación por la que es donado en sus manifestaciones históricamente acontecidas; pero lo oculto o retirado en esa remisión es la donación misma ahora sólo hecha presente como «hay ser» *(es gibt Sein)*. Es justamente esa donación la que ulteriormente debe ser remitida al *Ereignis*. Cf. nota de la pág. [53].

* Orig.: *Verschweigung*. El término debe ser entendido en el sentido que en castellano posee la expresión «acallar un rumor» o «silenciar un acontecimiento». El ser, así, sería lo que guarda silencio sobre sí mismo o a sí mismo se acalla en proporción directa a la multitud de veces que es dicho. Acallamiento y ocultamiento *(Verbergung)* estarían, así pues, en mutua relación. Siendo la *Verbergung* la traducción heideggeriana de la λήθη griega, el silencio debería ser comprendido desde el Decir *(Sagen)* correlato de la ἀλήθεια, de la desocultación, de la *Unverborgenheit*.

Cuando decimos «llueve» mentamos entonces que ahora y aquí la lluvia «es». También en cada substantivo y adjetivo nombramos al ente y, así, nombramos al ser del ente. «La guerra»: el ente que ahora «es». Basta con nombrar al «ente», aunque se trate de un pensar aproximado y sin embargo lleno de presentimiento, para que mentemos el ser de ese ente y con ello nombremos conjuntamente al ser. Con cada palabra y frase es dicho el ser incluso aunque no sea nombrado cada vez por su nombre propio. El Decir dice ⟨con⟩ él al ser, no como un añadido o suplemento que pudiera ser suprimido, sino como la donación previa de aquello que permite en cada caso por vez primera la nominación del ente. Incluso allí donde actuamos en silencio, donde sin decir palabra decidimos en el seno del ente sobre el ente y nos conducimos relativamente al ente sin nombrarlo propiamente, el ser es ⟨dicho⟩. De la misma forma, donde por ⟨completo nos falta la palabra⟩, justamente allí, ⟨decimos⟩ el ser. *El ser es lo más dicho en todo decir porque lo decible hay que decirlo únicamente en el ser* (y sólo es decible la «verdad» y lo que de serio ella tiene).

Puesto que es incesantemente dicho, ¿acaso el ser no debería [64] ser desde hace tiempo tan ex-plícito y por eso mismo tan notorio que su esencia en toda su determinidad estuviese ante nosotros sin encubrimiento?, ¿pero cómo, si lo más dicho en el Decir silencia su esencia?, ¿cómo es ello posible cuando el ser mismo con el desvelamiento de su esencia se atiene a sí y ello no esporádica o accidentalmente, sino conforme a su esencia? Si esto es así, entonces pertenecería al ser no sólo la ocultación sino que ésta tendría un respecto señalado para con el ⟨Decir⟩ y sería *acallamiento*. El ser sería entonces el acallamiento de su esencia. Como el ser sigue siendo en toda palabra lo más dicho, sería el acallamiento sin más, aquel acallar esenciante desde el que sólo y primeramente una palabra procede y debe proceder al romper ese silencio. Cada palabra tendría entonces a partir de esa ruptura, y en tanto que tal ruptura, su propia articulación*

* Orig.: *Gefüge;* cf. nota de la pág. [3]. El término alude a lo que de suyo compete a la palabra como tal, su «complexión esencial» que remite no a la

y en virtud de ello, el cuño de su timbre y resonancia. Entonces, *en tanto que acallamiento, el ser sería también el origen del lenguaje.*

Si esto es verdad, entonces comprenderemos porqué el animal no habla, ni tampoco ningún «ser viviente» puede por lo demás hablar. El animal no habla porque le sea imposible callar* y el animal no puede callar porque no está en respecto alguno para con lo susceptible de acallamiento, esto es, con el acallamiento, con el ocultamiento, con el ser. Pero entonces, si la palabra procede de tal origen, «el lenguaje» no es en modo alguno un fenómeno o propiedad cualquiera constatable por nosotros en el hombre como una capacidad entre otras, tales como el ver y el oir, el tacto y la locomoción. Por el contrario, el lenguaje está en un respecto esencial con la unicidad del ser. El ser mismo insta, pues, a la siguiente palabra conductora:

El ser es lo más fiable y al mismo tiempo el a-bismo.
El ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento.

§ 14. *El ser es lo más olvidado y al mismo tiempo el recuerdo interiorizante.* [65]

Cada vez se nos hace más claro que en todo respecto para con el ente, el ser sigue siendo lo más próximo y que el ser, al mismo tiempo, es totalmente omitido en beneficio del ente en el que todo querer y saber busca su plenificación. No hay nada de sorprendente en que ante el ente y sus embates olvidemos al ser, quien, en tanto tal, sería lo que no es digno de meditación

---

relación que dicha palabra mantiene con el todo de palabras, sino a la ruptura sobre la que dicha relación se constituye; debe aquí subrayarse, pues, la solidaridad entre «articulación» y «ruptura», ya que no habiendo una relación de continuidad, sino de ruptura entre silencio y decir, es desde tal ruptura que la palabra accede al decir, valga la expresión, «articulándose» así significativamente con el todo de la lengua como todo de palabras.

* Orig.: *Schweigen:* «callar», «(guardar) silencio». Cf. *Ser y tiempo.* (§ 34, págs. 183 y ss.).

alguna. Al esbozar una apelación sobre ello y plantear la pregunta por el ser, al punto se objeta que el ser vale como lo más comprensible y que además no es susceptible de ulterior determinación. El ser es así olvidado en lo que lo hace digno de ser cuestionado, olvidando así de una manera fundamental que incluso olvidamos el olvido del ser. También pertenece a la esencia del olvido que se olvide a sí mismo, lo que significa que se adentra a sí mismo cada vez más y más en su propio torbellino; por eso tenemos que admitir que: *entre todo lo que podría ser digno de cuestionamiento y meditación, el ser es lo más olvidado.*

Pero si nos atuviésemos exclusivamente a esta constatación, ciertamente en modo alguno jamás el ser podría incumbirnos. Pero admitamos por un instante la posibilidad, aventuremos por una vez que el ser esté hundido en la nada, ella misma cubierta de olvido; consideremos seriamente por una vez el caso de que el ser estuviese totalmente excluido de nuestro saber. Si esto fuese así, ¿cómo podríamos encontrar la menor insignificancia y lo más efímero en el ente en tanto que ente?, ¿cómo podríamos experienciarnos a nosotros mismos en tanto que entes?

Ahora bien, constantemente estamos en relación al ente y nosotros mismos estamos siendo. No sólo constatamos en nosotros mismos que somos entes, sino que nuestro ser es esto que somos y cómo somos, nos incumba ello de una forma u otra. El ser nos incumbe, ya se trate del ser del ente que nosotros mismos somos o del ente que nosotros mismos no somos y nunca podremos ser. Nosotros somos siempre los [66] incumbidos por el ser, los que así afectados pero también guarnecidos, encuentran en el ser lo más fiable. Por doquier sigue siendo el ser lo fiable y no obstante, atendiendo a su rango entre todo lo que es digno de meditación, es lo más olvidado. Pero a pesar de este olvido, en nuestro cotidiano conducirnos relativamente al ente, el ser sigue siendo no sólo lo fiable, sino que, antes de esto, es lo que nos permite percatarnos del ente en general y nos hace saber que nosotros mismos, en medio del ente, somos entes. Desde el principio el ser nos permite perca-

tarnos del ente en cada respecto y de cada uno según su modo; *el ser nos interna en el ente y nos hace recordar al ente**, de forma tal que todo lo que viene al encuentro, sea esto experienciado como presente, pasado o futuro, es en cada caso patente, y sigue siéndolo, como ente, gracias al recuerdo interiorizante *del ser.* De modo que el ser rememora esencialmente. El ser es él mismo lo rememorante e interiorizante, *es* el recuerdo interiorizante propiamente dicho.

Debemos pararnos a pensar, pues, que el ser mismo es lo rememorante e interiorizante y no algo así como aquello *de lo que nos* acordamos, aquello a lo que podemos retornar de nuevo en tanto cosa ya sabida, en el sentido en que de ello habla la doctrina *platónica* de la ἀνάμνησις. En la doctrina de *Platón* sólo se dice el modo en que nos conducimos relativamente al ser del ente, si tomamos en consideración a ese nuestro conducirnos atendiendo a la relación en que nos encontramos respecto al «ente». Pero ahora se trata de reconocer que el ser no es para nosotros ⟨objeto⟩ de posible recuerdo, sino que él mismo es lo rememorante e interiorizante propiamente dicho, aquello

---

* Orig.: *das Sein er-innert uns in das Seiende und an das Seiende.* Atendiendo a la doble proposición *(an; in)* y al uso de guiones, la traducción quiere reflejar el doble sentido apuntado en *erinnern:* recuerdo *(Erinnerung)* e interiorización *(Er-innerung).* Con todo deben marcarse tres niveles. En cuanto al *texto* presente debe señalarse que el sentido del término está determinado en la correlación entre «recuerdo interiorizante», «meditación» y «concebir», y sus correspondientes «objetos»: «inicio», «ser» y «fundamento»; así como en su relación con el «olvido del ser» (cf. pág. [68]) y solidaridad con el «darse cuenta por vía interior», «interiorizar» *(innewerden).* Atendiendo al *contexto* general de la obra de Heidegger debe señalarse el progresivo desuso del término frente al afianzamiento del *Andenken* («recuerdo»). Por último y atendiendo al *uso* que aquí se hace del término debe señalarse que el recuerdo no debe ser identificado con el proceso de interiorización de una realidad ya sida con el fin de apropiársela al hilo de un proceso teleológicamente constituido (tal podría ser la *Erinnerung* hegeliana), fundamentalmente porque el recuerdo siempre lo es aquí del «inicio», y por ello no pertenece al orden de lo sido *(Gewesene)* sino del esenciar *(wesen)* que, al imperar como ἀρχή, no es algo ajeno, enfrentado, o exterior a lo desde él principiado.

que en general permite percatarnos de lo que en cuanto ente accede a lo abierto.

El ser es lo más dicho y al mismo tiempo el acallamiento.

El ser es lo más olvidado y al mismo tiempo el recuerdo interiorizante.

§ 15. El ser es lo más coactivo y al mismo tiempo la liberación. [67]

Por eso y en tanto que lo más vacío y desgastado, el ser, desde el círculo de una «meditación» que se conforma con lo conseguido, puede hundirse totalmente en la indiferencia del olvido; olvido en el que incluso esa indiferencia se arruina. Por doquier y constantemente el ser nos fuerza a que el ente salga a nuestro encuentro y nos arrastre, nos sobrepase y aplane, nos colme y eleve. El ser, y sólo el ser, previamente a todo ente y en cada caso, deja ser a cada ente un ente; cada ente, en el modo en que siempre pueda incumbirnos y concernirnos, permanece infinitamente por detrás de la coerción* del ser mismo. Ningún embate del ente eclipsa jamás la «violencia» que procede del ser y que se esencia como el ser mismo. Incluso allí donde todo ente ya no nos incumbe, nos es indiferente y cede al capricho vacío, impera la violencia del ser. Porque lo que fuerza excede en su violencia a todo, no se pliega ni ante ningún ente ni a ningún ente, sino que violenta a todo ente para que en tanto que ente, permanezca coaccionado por el ser. *El ser es lo más coactivo,* donde, cuando y como quiera que el ente sea.

Y sin embargo no ⟨sentimos⟩ la violencia del ser, sino a lo sumo las sacudidas y presiones provenientes del ente. El ser, a pesar de toda coacción y en tanto que no «esté» «ahí»**, es justamente algo así como «la nada». También nosotros infructuosamente intentamos toparnos aquí y allá con el ser. El ser,

---

* Orig.: *Zwingnis.* En todo el parágrafo es hecho valer la correspondencia entre *Zwingnis, Zwang* («violencia»), *Zwingende* («lo que fuerza») y *Verzwinzwingendste* («lo más coactivo»).

** Orig.: *...als «sei» es nicht «da»;* es decir: «exista».

como si de algo inexperienciable se tratase, juega a nuestro alrededor y a través nuestro hasta el final. Pero este juego constantemente tiene la univocidad única de lo único. Pues ¿no es el «ser» lo que nos ha traspuesto «ahí» donde el ente, en tanto que tal, es diferenciado frente al ente?, ¿no es el ser lo que hace patente y separa haciendo espacio* para lo abierto de un [68]
«Ahí» en cuya apertura mora la posibilidad de que en general el ente sea diferenciado del ser, de que el ente *y* el ser estén puestos por separado?

El ser pone por separado ser y ente, trasponiéndolos a esta controversia y a lo libre. Pero la trasposición** a esa controversia del ser y del ente es la liberación encaminada a la pertenencia al ser. Esta liberación libera en el sentido de que somos libres frente ⟨al⟩ ente, ⟨libres⟩ de él, ⟨libres⟩ para él, ⟨ante⟩ él y enmedio de él y así podemos tener incluso la posibilidad de ser nosotros mismos. La trasposición al ser es la *liberación* encaminada a la libertad. Es esta liberación lo único que es la esencia de la libertad.

El ser es lo más olvidado y al mismo tiempo el recuerdo interiorizante.

El ser es más coactivo y al mismo tiempo la liberación.

---

* Orig.: *auseinanderschließen* («separar haciendo espacio»), en correspondencia con *auseinandersetzen* («poner por separado») y *Auseinandersetzung* («controversia»).

** Orig.: *Versetzung.* Debe tenerse presente la densidad del término que debe ser entendido desde su antagonismo al gesto metafísico por excelencia en virtud del cual el ser queda comprendido como «posición» *(Setzung);* cf. «La tesis de Kant sobre el ser» en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos.* Op. cit. págs. 133 y ss. Debe destacarse, pues, tanto la idea de «cambio de lugar» (respecto al espacio acotado por la metafísica) como de «promoción» («remontar», *verwinden,* dicha metafísica), contenidas en el término alemán.

§ 16. Resumen: meditación sobre el ser en la sucesión de las palabras conductoras.

Si resumimos en la secuencia de las palabras conductoras, la meditación hasta ahora intentada sobre el ser, veremos entonces que se nos ha hecho estar más recogidos y atentos a eso que por lo pronto podría tomarse por una palabra vacía:

El ser es lo más vacío y lo más común de todo.
El ser es lo más comprensible y lo más desgastado.
El ser es lo más fiable y lo más dicho.
El ser es lo más olvidado y lo más coactivo.

Pero al mismo tiempo:

El ser es lo exuberante y la unicidad.
El ser es la ocultación y el origen.
El ser es el a-bismo y el acallamiento.
El ser es el re-cuerdo interiorizante y la liberación.

El «es» se desvela de manera tal que aparentemente sólo se *nos* escapa al ser enunciado y tal como él en verdad es, mientras que *nos* mantiene en esencia e incluso en la contraesencia (o sea, en el olvido del ser).

¿Y si aquí sólo se expresasen y enumerasen simples determi- [69] naciones arbitrarias, incrementadas gracias al no menos simple método de oponerles en cada caso su contrario? El juicio sobre esta tan plausible opinión debe ser postpuesto, pues previamente procede que vayamos más allá de la indigencia en la que tanto el opinar corriente, como también un pensamiento metafísico bimilenario, nos presentan «el ser».

En primer lugar lo único que queremos ⟨experienciar⟩ es que cuando seguimos a la sentencia μελέτα τὸ πᾶν y nos paramos a pensar el ente en total, en ese momento nos hallamos ya en la diferenciación del ente y del ser, y que en este caso el ser mismo anuncia una riqueza esencial, siempre y cuando nos limitemos a pensar el ser mismo.

Sólo que, ¿es ya el ser mismo lo que de hecho hemos pensado?

Repetición
Palabras conductoras sobre el ser

1. Como concepto abstracto el ser es vacuo y al mismo tiempo exuberante.

Al intentar seguir las huellas de esa diferenciación del ser y del ente para así, y ante todo, clarificar lo que aquí signifique «el ser», hemos seguido por lo pronto un extendido hábito, propio de un modo de pensar firmemente asentado. Ese modo de pensar se expresa en la doctrina según la cual el ser sería el nombre para «el más abstracto» de todos los conceptos. Así vista, en la diferenciación del ente y del ser (cuando intentamos apreciarla atendiendo a sus dos ⟨lados⟩ al mismo tenor) en verdad todo el peso recae sobre el lado del ente; pues el ser es como una gravosa abstracción, aunque también en cierta manera imprescindible, sólo soportada como un apéndice y una sombra del ente, pero no como lo que se afirma al mismo tenor y equilibradamente ⟨al lado⟩ del ente, pudiendo ofrecer base [70] suficiente para una meditación. El ser es como la sombra fugitiva de una nube que se extiende sobre el país del ente sin producir el más leve efecto y sin dejar la menor huella. El carácter sombrío del ser a lo sumo confirma la solidez que sólo al ente pertenece en propiedad.

Si esto es así, entonces es claro también que la observancia de la palabra conductora μελέτα τὸ πᾶν sólo se plenifica legítimamente en la exclusiva experiencia, configuración y gestión del ente. La modernidad ahora ascendente posee aquí la innegable pasión de echar mano incondicionadamente y en todo respecto, a toda experiencia, gestión, planificación y organización de lo realmente efectivo, reconociendo con todo derecho este carácter incondicionado como lo nuevo, valorándolo como algo único no querido, ni podido hasta ahora sobre la faz de la tierra. La primacía del ente sobre el ser queda así decidida.

Sin embargo, todavía queda abierta la pregunta acerca de si aquí, justamente aquí, donde la incondicionada afirmación del

ente sólo parece cimentarse sobre el ente al dejar de lado el ser, no impera ya una decisión sobre éste. Por eso habría que preguntar precisamente aquí si no sería el ser algo distinto a un simple nombre para el concepto más general y por ello más vacuo. Si no sería el ser en cada caso y en general lo exuberante de donde surge toda la plenitud del ente, cualquiera que sea el modo en que éste tuviese a bien ofrecerse. Quedaría por preguntar si precisamente no sería el ser ambas cosas: tanto la vacuidad que incontestablemente se muestra en el concepto más general y la exuberancia a la que se alude, por ejemplo, en el verso de *Goethe*. Pero entonces el ser no sólo sería lo desechado y apartado del ente sino, a la inversa y al mismo tiempo, aquello que en todo ente sigue siendo, por lo pronto y por doquier, lo esenciante.

2. El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad. (La mismidad de ser y nada). [71]

En la meditación sobre la diferenciación del ente y del ser preguntamos por el ser. La anterior consideración nos ha conducido a una segunda palabra conductora sobre el ser:

El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad.

Por todas partes encontramos en todo ente, con independencia de su contenido y condición, igual uniformidad: que él es. Podría parecer, en tanto el ser se ha diseminado en todas direcciones y agotado allí en el país del ente más múltiple, que el ser sería lo que en modo alguno nos causa extrañeza más allá de su uniformidad. De hecho, al ser pertenece en propiedad ese «carácter común»; pero el ser no se agota en ello. Pues, al mismo tiempo, el ser es, en contraposición con lo anterior, la unicidad. El ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra. El ente tiene siempre su semejante. Pero el ser es incomparable. Sin embargo no puede decirse que el ser sea, en el sentido del mencionado carácter común, lo Igual, sino que constantemente es, en tanto que lo único, *lo Mismo.* En tanto que eso

Mismo, no excluye lo diferente. A aquello que por doquier y constantemente es en sí lo Mismo, no le hace falta seguir siendo, en virtud de su esencia, algo que meramente dé igual. Hay diferentes maneras del mismo ser, pero no hay un ser diverso en el sentido de que el ser pudiese desmembrarse en algo susceptible de ser repetido de forma múltiple y varia.

En el despliegue de la doctrina occidental del ser del ente (metafísica), particularmente en su forma escolástica, se ha acuñado una proposición a menudo invocada: *omne ens est unum.* (Todo ente es uno en cada caso.) Hasta qué punto esta proposición retorna al pensamiento griego sobre el ente y en qué respecto presente una transformación del mismo es cosa que aquí no puede ser debatida. Baste recordar que el pensamiento griego, y además desde sus comienzos, equipara al ente, τὸ ὄν, con τὸ ἕν, lo uno y de una manera más precisa, ya en el [72]
pensamiento preplatónico el ser se caracteriza por la «unidad». Hasta hoy la «filosofía» ha descuidado meditar sobre aquello a lo que aluden los antiguos pensadores con ese ἕν. Sobre todo no se pregunta porqué acto seguido, en el inicio del pensamiento occidental, con tal decisión se atribuye al ente la «unidad» como su caracterización esencial.

La posterior proposición de la filosofía escolástica: *omne ens est unum* no debe ser equiparada con la palabra conductora que resulta de nuestra meditación: el ser es la unicidad. Pues aquella proposición trata del ente (ens), no del ser como tal y dice en verdad que el ente siempre es múltiple. Esa proposición mienta que todo ente es en cada caso uno y, en tanto que tal uno, en cada caso uno respecto a otro distinto; por eso todo ente es en cada caso también otro respecto a lo que en cada caso es uno. También podemos ⟨traducir⟩ *omne ens est unum* mediante la proposición: el ente es múltiple. Pero la proposición «el ente es la unicidad» es dicha en un respecto totalmente diferente. Esa unicidad parece estar amenazada por la nada en tanto la nada es un tercer término frente al ente y al ser, de manera tal que se torna caduca la proposición según la cual el ser sería, frente al ente, lo único. Pero entonces también la nada, en cierta medida, sería lo otro respecto al ser.

(De tal modo piensa *Hegel* la relación de «ser» y «nada», siendo claro para él que en rigor no puede abordar la nada como lo otro respecto del ser, porque ambas son tomadas como extremas abstracciones respecto a la «realidad efectiva» y todavía no se han desplegado hasta hacerse algo (quale). Nunca podría atreverse *Hegel* a enunciar la proposición: la «realidad efectiva» (en el sentido que él otorga al término) y la nada son lo mismo. En este respecto debe tomarse lo que aquí se ha dicho de la nada, de manera que hay que abstenerse de confundirlo con la «identificación» *hegeliana* de ser y nada.

Cuando en la conferencia *«¿Qué es metafísica?»** se alude a la identificación *hegeliana* del ser y la nada, eso no significa que [73] se acepte la posición fundamental de *Hegel*, sino que únicamente quiere indicarse en general que dicha «identificación», sin duda alguna rara, ya ha sido pensada en filosofía.)

Nuestras consideraciones querían, de paso, encauzar la meditación hacia el hecho de que sin perjuicio de que el ente sea, la nada esencia y no «es» en modo alguno lo «nulo» de lo que algunos gustosamente querrían deshacerse. En efecto, el entendimiento habitual supone que la nada entra en acción sólo cuando se deja de lado a todo ente. Pero como en ese caso el hombre también sería dejado de lado, no quedaría nadie que pudiese pensar la nada, con lo que se demostraría que la nada descansa en una fantasía y en un mero juego del entendimiento al abusar del mismo, en vez de requerirlo única y exclusivamente para los asuntos cotidianos. Que el entendimiento tiene aquí su ⟨dominio⟩ privilegiado es algo que nadie osa discutir. Pero justamente porque esto es así, podría ponerse en duda que el entendimiento habitual también aportase consigo, sin más ni más, la ⟨legitimación⟩ para dictaminar decisiones sobre la esencia de la nada. Por eso es necesaria la indicación de que la nada es lo más vacuo de la vacuidad, pero que, al mismo tiempo, en parte alguna tiene igual. Esta doble caracterización

* Cf. Trad. por X. Zubiri en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1974, págs. 39-56.

de la nada tiene un especial significado para nuestra pregunta. *La nada es lo más vacío y es única.*

Pero lo Mismo rige para el ser. Si esto es así, entonces el ser y la nada serían lo Mismo, una palabra extraña que además de nuevo parece corroborar la sospecha ya aludida, según la cual el ser sólo sería una abstracción nula y carente de consistencia.

La nada, sin embargo, no es para nosotros lo nulo: el terror ante la a-niquilación y el espanto ante la de-vastación* retroceden ante lo que no puede ser abordado como mera fantasía o algo carente de consistencia.

El 2 de noviembre de 1797, Hölderlin escribió a su herma- [74] no: «Mientras más inquietados estamos por la nada que como un abismo por doquier amenaza abordarnos, o por ese algo de mil cabezas que es la sociedad y la actividad de los hombres que carente de figura, alma y amor nos persigue y disemina, tanto más apasionada, vehemente y violenta debe ser por nuestra parte la *resistencia.* ¿O no?»...[3]

¿Pero cómo sería la nada lo Mismo que el ser si la nada es lo que espanta al hombre y lo arranca de su habitual rutina y de sus evasiones? Entonces también el ser debería manifestarse como lo espantoso y terrorífico, como lo que nos inquieta. Pero no queremos reconocerlo. Mientras nos atengamos a las opiniones habituales sobre el ser lo dejaremos de lado en tanto que lo indiferente, siendo esto ya una forma de rehuir el ser. Ese rehuir el ser se cumple de muchas maneras no reconocidas como tales, porque la preeminencia del ente es algo reivindicado en todo sentido, de forma tal que muchas veces se hace pasar por meditación el cálculo del ente. El rehuir al ser se muestra en el hecho de que el ser es tenido por *lo más comprensible de todo lo comprensible.* Que esto ocurra y pueda ocurrir es cosa que ha

---

* Orig.: *Ver-nichtung* (a-niquilación), *Ver-wüstung* (de-vastación). El uso de guiones sugiere la relación tanto a la «nada» como al «desierto» *(Wüste).* De nuevo la referencia a Nietzsche parece obligada: «el desierto crece...».

[3] F. Hölderlin, Sämtkliche Werke. Edición histórico-crítica comenzada por N.v. Hellingrath y continuada por F. Seebas y L.v. Pigenot, t. 2. (1794-1798), Berlín, 2.ª Ed. 1923, pág. 420.

de radicar también, a su vez, en el ser mismo. En qué modo sea esto así, es algo que por lo pronto sigue estando oscuro. Una vez hemos reparado en la incesante evasión al sosiego mediante el recurso a lo evidente, fácilmente podemos observar cómo el hombre, acto seguido, entierra al hasta ahora inexplicado ente en el dominio de lo comprensible. Por eso está totalmente admitido que alguien, como ocurre con frecuencia, se arrogue un juicio sobre el ser ateniéndose a ocurrencias fortuitas, intuiciones al uso y un modo de ver las cosas apenas examinado minuciosamente. Por el contrario, cuando se trata de la organización del ente y su investigación, parece totalmente natural [75] que tenga la palabra el experto consumado, el especialista competente, el gerente capaz y que deba omitirse el enjuiciar discrecional de cada uno.

Cuando indicamos las actuales pretensiones* de la moderna física atómica para poder proporcionar, de una manera general, el hilo conductor de la interpretación del mundo, se hizo explícito que las representaciones fundamentales dominantes del ente son erigidas en la moderna física como norma conductora de la consideración del mundo; o por decirlo de una manera más exacta: lo que se hace explícito es que en ese proceder no se ve nada raro o arbitrario. Se tiene por algo superfluo pensar de nuevo si el proyecto del ente en total no tendría su propia legalidad, de manera tal que no pudiera ser puesto en práctica arbitrariamente. La moderna física atómica, por ello, fue aludida y únicamente aludida, teniendo presente la deliberación que nos conduce y atiende a la esencia del ser y al modo en que éste se hace patente. Aquí no se trata de exponer al respecto algo así como una crítica filosófica de la física actual. Para este fin las consideraciones deberían revestir otro carácter

---

* Orig.: *die heutigen Ansprüche*. El término *Anspruch* es aquí utilizado en su sentido cotidiano, aún cuando cabría hacer la distinción entre las «apelaciones» dirigidas esencialmente al hombre, de las que anteriormente se hizo tema, y a las que el hombre hace «oídos sordos», y las «pretensiones» provenientes de dominios especializados del saber para las que ese mismo hombre es «todo oídos».

y no podrían limitarse a la discusión del «principio de causalidad».

Por eso cuando la física actual equipara al ser causado con su previa calculabilidad, sin duda eso no acontece casualmente. Tampoco se puede explicar fácilmente respecto a esa equivalencia, que el principio de causalidad sea un principio del ente pero que la previsibilidad sea un principio del conocimiento del ente, incurriendo así la física en el error de tomar una ley ontológica por un principio de «teoría del conocimiento», confundiendo así regiones diversas. Pero la pregunta sigue siendo en qué sentido el principio de causalidad es una ley del ente; la representación ingenua según la cual la causalidad sería justamente una ley de lo realmente efectivo no conduciría a nada. Entre la concepción ingenua de la causalidad y el concepto físico de causalidad se halla *Kant* y su interpretación de la [76] causalidad, interpretación que no es, a su vez, casual sino que está codeterminada por los basamentos metafísicos de la física moderna. En nuestro contexto no se trata de tomar posición respecto a la concepción de la causalidad presente en la física actual, sino de llamar la atención sobre el hecho de que la pretensión de la física de poder fundamentar, en tanto que física cuántica, una «biología cuántica» y con ello, por así decirlo, una «historia cuántica» e igualmente una «metafísica cuántica», está basada en la actitud que cree que la esencia del ser es algo evidente. La indicación sobre la pretensión* de la física, pretensión que, en consecuencia, proviene hoy también de la biología, debe llamarnos la atención sobre el hecho de que se trata de un síntoma, entre otros, de que, en general, «el ser» rige para nosotros como lo más comprensible.

3. El sentido de las palabras conductoras: indicaciones relativas a la meditación sobre la diferencia de ser y ente.

Mediante la secuencia de palabras conductoras intentamos llevar a nuestro saber algo sobre el ser del ente y ello por lo

* Cf. nota anterior.

pronto al único fin de prepararnos, desde una absoluta lejanía, pero colaborando aunque sea mínimamente a la resolución de seguir la antigua sentencia μελέτα τὸ πᾶν, acercándonos así a lo inicial del pensamiento occidental para de esta forma saber *lo que* en suma se dice ahí en el inicio. En el caso de que nos llegase una palabra a partir de ese Decir inicial, al menos estaríamos en una disposición privilegiada para la dirección en la que aquí debe escucharse. Por lo que hace a los malentendidos ya circulantes, debe apuntarse que las palabras conductoras del ser ni hacen las veces de proposiciones que proclaman una doctrina particular o incluso un «sistema», ni tampoco desarrollan una «teoría» propia sobre el ser. Las palabras conductoras no son proposiciones que se dejen hacer pasar por enunciados ⟨sobre⟩ un ⟨punto de vista filosófico⟩. Así tomadas serían mal [77]
comprendidas en todo lo esencial.

Las palabras conductoras son *indicaciones para la meditación* sobre lo que accede a la luz si tenemos el ojo adecuado para aquello de lo que podemos prescindir; esa meditación siempre puede ser llevada adelante desde cualquier situación y bajo diferentes formas, sin que haga falta ceñirse a la literalidad de lo aquí dicho.

Pues aquí lo importante es prestar atención a algo inadvertido y aprender a prestar atención a ello sin afán precipitado o acechando utilidad y fin. En la región de esa meditación lo que importa es tener el arrojo de no ser tan ⟨arrojado⟩ como la habitual y excluyente acción de calcular lo en cada caso realmente efectivo. Lo importante es tener el arrojo de tornar la vista a la región de la diferenciación del ente y del ser, para reconocer sencillamente lo que aquí impera. Hay que mantenerse firme frente a los reparos apenas inextirpables en este momento, para los que todo intento de este tipo sólo sería un desvarío en la abstracción; y de una manera más precisa, hay que mantenerse firme sobre la base del saber creciente del ser, que se nos quiere presentar sin más ni más como encarnación de la abstracción.

Hemos visto, por último, que *el ser es lo más dicho;* en efecto él está dicho en toda palabra del lenguaje y no obstante el

hablar y escribir tratan en la mayoría de los casos del ente, que así se hace público. Incluso allí donde propiamente decimos el «es», nombrando así al ser, sólo decimos el «es» para enunciar algo ente de los entes. *El ente viene a ser dicho. El ser viene a ser acallado.* No por nosotros y nuestra intención de no decir el ser, pues no podemos descubrir ninguna huella de tal intención. Por tanto el acallamiento debe venir, desde luego, del ser mismo. Pero entonces el ser mismo es el acallamiento de sí mismo; y éste es verdaderamente el solo fundamento de la posibilitación del callar y el origen del silencio*. En esta región se gesta por vez primera, en cada caso, la palabra.

TERCERA SECCION [78]

Ser y hombre

§ 17. La escisión y duplicidad del ser y la esencia del hombre: echar y desechar.

Cuando se dijo que el ser era lo más comprensible, lo más dicho, lo más olvidado, ¿acaso no supuso esto aceptar que lo que exclusivamente incumbe al ser quizá se encuentra en una referencia ulterior a nuestro comprender, nuestro decir, nuestro olvidar? ¿Acaso lo nuestro no es lo que pertenece a la constitución del hombre, al sujeto humano y que por ello tiñe de «subjetivo» todo lo que se relaciona con él? Y sin embargo lo que debemos pensar es el ser mismo, el ser «en sí» y por ello, el ser «objetivo».

Sólo que, ¿es tan seguro que todo lo que es referido al hombre y es determinado desde esta referencia es ya por ello

---

* Orig.: *Stille;* dicho término no debe ser confundido con el «callar» o «guardar silencio» *(Schweigen)* aludido anteriormente por extenso; mentando el término alemán al «silencio», lo aquí señalado es la «quietud», «sosiego» e «intimidad» al que remite ese mismo «silencio».

mismo algo «subjetivo»?; y aún cuando esto fuese así, ¿por qué siempre planea la sospecha de lo «subjetivo»? En todo caso lo subjetivo lo hay solamente allí donde hay un «sujeto». Sin embargo todavía habría que preguntar si el hombre es sin más ni más y sólo un «sujeto», si su esencia se agota en ser un sujeto. Quizá sólo el hombre moderno, «el hombre más moderno», sea un «sujeto» y quizás esto tenga sus fundamentos propios; pero dichos fundamentos en absoluto garantizan, ni que el hombre históricamente acontecido y en cuya historia acontecida nosotros mismos nos encontramos, haya sido con necesidad esencial y siempre un «sujeto», ni que tenga que seguir siéndolo. A todo esto, lo que debiera estipularse es qué cosa signifique que el hombre sea «sujeto». ¿Y si sólo pudiese darse el ente como lo objetivo para *el* hombre que es sujeto?; ¿y si en la más moderna de las modernidades se alcanzase una «objetividad» tal como la historia acontecida nunca conoció antes? Y todo ello sólo [79
porque el hombre se ha convertido en sujeto. La subjetividad no significa de suyo la exclusión de la verdad.

Cualquiera que sea el modo en que podamos plantear y responder esas preguntas, las citadas determinaciones del ser según las cuales significaría lo más comprensible, lo más dicho, lo más olvidado, permanecerían inequívocamente referidas al hombre y a las formas de comportamiento humano que son el comprender, decir, olvidar; de manera que así el ser es pensado desde la referencia al hombre, concebido según la forma del hombre y con ello es tomado «antropomórficamente» y por ello humanizado. Actuando así no accederemos al respecto para con el ser mismo, sino a lo sumo para con el modo en que nosotros, los hombres, nos representamos el ser.

Pero dejemos también a un lado, por ahora, esa dificultad aún a riesgo de que aquí y por doquier en vez de pensar el ser mismo sólo lo «humanicemos». Es verdad que esta humanización del ser sin embargo podría permitirnos, con todo, echar una ojeada, aunque nebulosa, al ser mismo. Pero todavía se alza ante nosotros un reparo mucho más grande que amenaza con reducir a la nada toda la meditación intentada sobre el ser.

Ciertamente decimos: el ser *«es»* lo más vacuo, *«es»* el

silenciamiento, *«es»* lo más comprensible, *«es»* la exuberancia. El ser *«es»*... ¿acaso en ese Decir que interpela al ser como lo que «es», no se convierte inexorablemente al ser en un ente, siendo éste justamente aquello frente a lo cual tiene que ser diferenciado? Podríamos acumular enunciados sobre el ser hasta el infinito y sin embargo ya al primer paso se tornarían caducos, pues de antemano los enunciados de la forma «el ser es...» arruinan lo que queremos aprehender: *el ser a diferencia del ente.* Pero si el ser se nos aparece al punto como lo que en cada caso «es» esto y aquello, ¿puede en general ser patente en cada caso *como* el *ser,* prescindiendo totalmente de si al representarlo le prestamos o no rasgos humanos? Donde y cuando, [80]
por doquier y cada vez, que el ser es nombrado, sólo es mentado al punto el ente.

Desde esta perspectiva, es verdad que la manera ⟨natural⟩ de pensar obtiene su plena justificación. El opinar habitual se atiene por doquier al ente y define al así llamado «ser» como una «abstracción», un modo de hablar al que nada corresponde y que convierte en necios a todos los pensadores que corren tras él. Así se hace ulteriormente claro hasta qué punto el abandono del ser y el olvido de su cuestionabilidad quizá procedan de una atinada forma de ver las cosas según la cual en referencia al ser nada serio se deja experienciar en el preguntar. Así pues, quedémonos con el hecho de que sólo el ente «es».

Ciertamente... sólo el ente, pero, ¿qué pasa con el ente, qué «es» de él? Él, el ente, «es». Ahora bien, ¿qué significa que él «es»?, ¿en qué consiste el ser?, ¿qué puede significar la proposición: «el ente *es*», cuando damos por bueno el reparo anteriormente aludido, cuando dejamos de lado al ser, esto es, lo borramos en tanto que abstracción para sólo dejar valer al ente? Lo que entonces queda es solamente «el ente». Pero, ¿qué significa eso de que el ente quede?, ¿es que significa algo distinto a que el ente y sólo «el ente» «es»? Incluso cuando únicamente queremos atenernos al ente, evitar la «abstracción» del ser y atenernos única y rigurosamente al ente, para conforme a ello decir: el ente es el ente, incluso entonces todavía decimos el «es» y también así todavía pensamos desde el ser.

Reiteradamente el ser nos asalta siempre una y otra vez como aquello que en ningún caso podemos dejar de pensar.

De esta forma nos encontramos entre dos límites igualmente infranqueables: de una parte al pensar y decir «el ser ⟨es⟩» hacemos del ser un ente, renegando con ello de la obra propia del ser: *el ser es desechado por nosotros.* Pero, por otra parte, nunca podemos renegar del «ser» y del «es» dondequiera que experimentemos un ente. Pues, ¿cómo podría sernos un ente en cada caso un ente sin que lo experimentemos *como* un *ente* y, por ello, en vista del ser?

El ser ya se ha echado sobre nosotros y nos ha echado. El ser: [81] *echándonos y siendo desechado por nosotros:* ello tiene todo el aspecto de ser una «contradicción». No queremos apresar lo que ahí se abre, mediante un esquema formal del pensar formal. Pues bajo la apariencia de una fórmula ⟨paradójica⟩, todo es rebajado en su esencia y deviene algo carente de esencia. Por el contrario debemos intentar experienciar que, puestos entre ambos límites, somos traspuestos a una estancia única en su género de donde no hay salida alguna. Pero al encontrarnos traspuestos a esa carencia de salida, nos volvemos atentos al hecho de que también ese extremo callejón sin salida pueda proceder quizá del ser mismo. Es más, las palabras conductoras apuntan en todos los respectos a una peculiar doblez* del ser.

Cuando el preguntar, bajo la forma aducida hace un momento, conduce a dificultades aparentemente insuperables y el

---

* Orig.: *Zwiefältigkeit.* Lo así aludido es el «pliegue *(Zwiefalt)* de ser y ente: «la metafísica es una fatalidad *(Verhängnis)* en el estricto sentido, el único aquí aludido, de que ella en cuanto rasgo fundamental de la historia acontecida occidental-europea, deja suspendida a la humanidad en medio del ente, *sin* que el ser del ente nunca pueda ser experienciado *como el pliegue (Zwiefalt)* de ambos, sin que pueda ser experienciado en el preguntar e insertado y dispuesto *(gefügt)* a partir de la metafísica y mediante ella, en su verdad (...). Con el comienzo de la consumación de la metafísica comienza la preparación, hasta ahora desconocida y esencialmente inaccesible a la metafísica, de un primer aparecer del pliegue del ser y del ente. En ese aparecer incluso se oculta el primer preludio de la verdad del ser, la cual retoma en sí la primacía del ser en lo que hace a su imperar». «Überwindung der Metaphysik» en *Vorträge und Aufsätze.* (I). Op. cit., págs. 69-70.

pensar se ve traspuesto a una situación carente de salida, todavía, desde el estado de necesidad, puede encontrarse ayuda en el pensar precedente. Ciertamente ya hemos renunciado al proceder más aceptado, según el cual se trata de constatar una contradicción y jugar, por así decirlo, con una ⟨paradoja⟩. Pues la renuncia a pensar es el modo más deplorable que tiene dicho pensar de cumplir su tarea. Así las cosas, el modo de pensar que es conforme al que se ha ejercitado hasta el presente en las cuestiones por lo demás usuales de la filosofía, todavía permitiría respecto al callejón sin salida al que nos hemos visto abocados, poner en marcha otras consideraciones; de una manera más precisa las siguientes: dada la situación carente de salida, según la cual, por una parte, el ser es ineludible*, mientras que, por otra parte, al abordar al ser se hace de él al punto un «ente» viéndose así otra vez despojado de su esencia, se renuncia en suma a la pregunta por el ser y se la tacha de pregunta ficticia. O bien se decide uno a reconocer el callejón sin salida («aporía») ahora desvelado. En este caso, de alguna manera hay que resolver esa dificultad. En tales casos se propone como solución el acreditado proceder de que hay que [82]
hacer de necesidad virtud. Conforme a ello y en referencia a nuestro callejón sin salida, podríamos decir que es el ser lo que fuerza a éste callejón sin salida y el que lo violenta**. Así el ser mismo prueba ser, ante todo, dos cosas: ineludiblemente representado y no obstante inaprehensible. El que se pruebe de tal

* Orig.: *...das Sein nicht umgangen werden kann;* lit.: «el ser no puede ser esquivado», pues el ser mismo es lo incontorneable, lo que no puede ser eludido dándole un rodeo, pues en él se está, aún cuando ese «estar» sea tachado de «callejón sin salida». Debe tenerse presente, pues, la proporción directa existente entre ese «eludir» *(umgehen)* y el «abordar» *(aufgehen)* inmediatamente aludido.

** *Zwingen* (forzar), *erzwingen* (violentar). Debe subrayarse la correspondencia, no sólo filológica, entre ambos términos: el ser es lo que obliga o nos conduce por la fuerza *(erzwingt)* a esa carencia de salida, siendo al mismo tiempo lo que en ella ejerce la fuerza *(zwingt)* que nos encadena a los entes y nos libera para el mundo, a diferencia de Aristóteles, para quien «estar turbado por una dificultad (aporía) es semejante a la situación de quien está encadenado» (Met. 995a 30-31).

modo, como tal callejón sin salida, es lo que constituye justamente su esencia. El callejón sin salida que el ser, por decirlo así, conlleva, es el rasgo que lo caracteriza en propiedad. Por ello tomamos la carencia de salida como el predicado con cuya ayuda obtenemos el enunciado decisivo sobre el ser. Dice así: en cada intento de pensar el ser, éste cada vez se torna un ente, quedando así destruido en su esencia; y sin embargo, el ser no se deja desmentir como lo diferente a todo ente. El ser mismo posee precisamente ese modo esencial* consistente en conducir al pensamiento humano a ese callejón sin salida. Cuando sabemos esto ya sabemos algo esencial sobre el ser.

¿Sabemos de veras «algo» sobre el ser o nos limitamos a constatar cómo nos va, tanto a nosotros como a nuestros pensamientos, en el intento por captar el ser? De hecho lo único que alcanzamos es la intelección de nuestra incapacidad para captar el ser mismo. En tanto nos conformamos con constatar el así llamado callejón sin salida, constatamos un «aporía». Pero con esa constatación, que tiene todo el aspecto de ser una importante intelección, cerramos los ojos ante la estancia en la que, aun cuando apartemos la vista, permanecemos. Pues reclamamos el ser en todo nuestro conducirnos relativamente al ente. Pero de todas formas, todavía podemos pararnos a pensar la posibilidad de otra actitud; a saber: que no cerremos los ojos ante la carencia de salida, ni la hagamos pasar a ella y a su constatación por el colmo de la sabiduría, sino que miremos en torno, por una vez y por vez primera, de esa situación carente de salida y proscribamos toda prisa por salir de ella.

Al decir algo del ser hacemos de él un «ente» y así lo desechamos. Pero el ser ya se ha echado de siempre hacia nosotros. *Desechar y a la vez echar,* sin que haya salida en ninguna dirección. ¿Y si la falta de toda salida fuese un signo de [83] que ya no estamos autorizados a atinar** con salida alguna; es

---

* Orig.: *Wesensart.* Salvo en este caso, que sería improcedente, en todos los demás substantivos compuestos, *Wesen* se vierte por «ser»: *Naturwesen:* ser natural, *Vernunftwesen:* ser racional, etc.

** Orig.: *sinnen.* El término debe ser tomado en el doble sentido ya

decir: que ponemos pie firme, por vez primera, sobre la sede pretendidamente carente de salida y nos enraizamos allí como en el hogar, en vez de andar tanteando tras las «salidas» habituales?; ¿y si las «salidas» que exigimos procediesen de las apelaciones que no son conformes a la esencia del ser y únicamente proviniesen de nuestra pasión por el ente?; ¿y si el callejón sin salida al que el ser nos traspone cuando queremos captarlo tuviese que ser, por primera y única vez, percibido como seña que apunta a donde, en el fondo, estamos traspuestos, allí donde nos conducimos relativamente al ente?

Esa sede mienta una estancia todavía oculta a la que debe su origen la esencia de nuestra historia acontecida. No encontraremos esa estancia en tanto intentemos circunscribirla mediante descripciones históricas de procesos históricamente cognoscibles. Pues esa estancia es aquella que incumbe a nuestra esencia. El que tengamos noción y sepamos de ella o bien nos hayamos limitado a rozarla en una meditación, es algo que en modo alguno está decidido.

¿Qué pasaría, pues, si apenas supiésemos dónde estamos y quiénes somos?, ¿y si las respuestas habidas a la pregunta acerca de quiénes somos sólo dependiesen de la correspondiente aplicación de una respuesta dada hace tiempo, una respuesta que quizá apenas corresponde a lo que es preguntado en la aludida pregunta acerca de quiénes somos? Pues ahora no preguntamos por nosotros «como hombres», suponiendo que entendamos ese nombre con el significado tradicional. Según éste, el hombre es una especie de «ser viviente» (animal, ζῷον) que se encuentra, entre otras, sobre la faz de la tierra y en el universo. Tenemos noción de ese ser viviente porque, ante todo, nosotros mismos pertenecemos a su especie. Hay toda una oferta de

---

aludido (nota de la pág. [10]). Aquí designa, por tanto, la acción de meditar *(besinnen)*, pero también el comprometerse en la dirección del camino al «atinar» con la salida apropiada. Justo por ello la meditación debe encontrar un camino *(Weg)* incluso allí donde la presente situación aporética («ausencia de salida», «callejón sin salida», *Ausweglosigkeit*) parece no encontrar salida *(Ausweg)* alguna.

«ciencias» que proporcionan informaciones sobre ese ser viviente llamado hombre y que se agrupan bajo el nombre de «antropología». Hay libros con presuntuosos nombres («El hombre», por ejemplo) que pretenden saber quién es el hombre. Como si la opinión de la pseudofilosofía americana a la que [84 la actual ciencia alemana acoge de una forma en demasía calurosa, presentase ya la verdad sobre el hombre.

También nos queda abierta la posibilidad de considerar a ese ser viviente llamado «hombre» atendiendo a los más diversos sectores, ya sean amplios o restringidos como, por ejemplo, en el interior del círculo más o menos amplio o restringido de sus ocupaciones cotidianas, o incluso en el interior del más amplio sector de la tierra, considerando a ésta como un astro entre los miles de millones de astros diversos que hay en el universo. Al comienzo de su trabajo *«Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne»* [Verdad y mentira en sentido extramoral]*, *Nietzsche* dice: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y falaz de la ⟨Historia universal⟩: pero, a fin de cuentas, sólo fue un minuto. Tras algunos respiros de la naturaleza, el astro se volvió rígido y los animales astutos debieron perecer»[1]. El hombre: un animal dotado de astucia (razón) y surgido en «la naturaleza»: *animal rationale.*

§ 18. La historicidad del ser y la estancia esencial, históricamente acontecida, del hombre.

No obstante, aquí no preguntamos por el hombre como ser natural, ni tampoco, lo que vendría a ser lo mismo, por el

---

* Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»* (trad. Luis M. Valdés). Cuadernos Teorema, Valencia, 1980.

[1] F. Nietzsche, Nachgelassene Werke [Obras Póstumas], 1872/3-1875/6; Nietzsches Werke, 2.ª Secc. t. X, 3: Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne [Verdad y mentira en sentido extramoral], Leipzig 1903, pág. 189.

hombre como «ser racional»; de una manera general, tampoco preguntamos por el hombre como ente que existe entre otros entes. Ni siquiera preguntamos por el hombre en tanto está en respecto para con el ente, sino que en este momento preguntamos por esa esencia llamada «hombre», de modo que señalamos y ponemos a prueba como única determinación, sólo ésta; a [85]
saber: su hecho de hallarse en una estancia desplegada por el ser mismo, es decir, en una estancia que sólo hemos podido nombrar hasta ahora —apelando a formas de pensar habituales— como un «callejón sin salida». En esa estancia, en la que el ser en tanto que echado manifiesta su ineludibilidad y, en ella, su intangibilidad, experienciamos ahora lo humano; experienciamos una estancia en la que, en cierto modo, el ser también se abandona a la destrucción de sí mismo, por así decirlo, cuando hacemos de él un ente al pensarlo y representarlo.

Si esto es lo que experienciamos, ello quiere decir que nos desembarazamos de las ficticias posibilidades de dar de lado a esa estancia. Comenzamos renunciando a encontrar un punto de apoyo que nos permitiese ⟨estar al cabo de la calle⟩ respecto al ser, al invocar a éste o aquel ente o, y de la misma forma, renunciamos a aducir una disculpa que nos permitiese no tener que volver a preguntar nunca por el ser. Pero tampoco podemos negar que la experiencia de esa estancia contiene una exhortación que no se deja tasar por las exigencias habituales al ⟨reflexionar⟩. Esta exhortación a una tal experiencia no proviene, desde luego, de nosotros. Como si únicamente fuese el resultado de consideraciones forjadas sobre cualquier ⟨punto de vista⟩ filosófico. La exhortación a experienciar la aludida estancia del hombre históricamente acontecido surge de una apelación del ser mismo a la que está anclada la existencia de ese hombre (o sea, del mismo). La apelación procede de la esencia todavía oculta de la historia acontecida. Por eso causa asombro* esta exhortación de experienciar la estancia esencial del

* Orig.: *befremdlich*. lit.: «extraño», «raro» (cf. pág. [111]). La traducción propuesta quiere sugerir un paralelismo con lo que tradicionalmente ha sido considerado como el «origen» de la filosofía: el «asombro» (πάθος). Cf.

hombre históricamente acontecido. Bajo ningún respecto tenemos que atenuar ese asombro. Lo que queremos es aferrarnos a ese asombro y esto, en primer lugar, quiere decir: lo que queremos es admitir que, por poco que sea, nunca experienciamos la estancia esencial del hombre históricamente acontecido de una forma arbitraria o improvisada, sin ser llamados o con la [86] ayuda de la mera avidez de novedades que se da entre nosotros. Para tal experiencia de la historia acontecida misma precisamos, y así lo reconocemos, que esa historia acontecida nos haga recordar e interiorizar y nos dé señas para la meditación. Una tal meditación nos garantiza el recuerdo interiorizante del primer inicio del pensamiento occidental.

Porqué sea esto así, es cosa que sólo puede decirnos el inicio, admitiendo que dejemos que se nos diga algo esencial.

§ 19. El recuerdo interiorizante del inicio primero del pensar occidental es meditación sobre el ser, es concebir el fundamento.

Son múltiples las razones que hacen que nos veamos asaltados por una serie de reparos en parte habituales, de entre los que sólo citaremos dos, aunque no los debatiremos por extenso. Así, se dice que el primer inicio del pensamiento occidental nos es inalcanzable y que en el caso de que pudiese ser alcanzado históricamente, seguiría siendo ineficaz. ¿Qué nos importa la actualización* de lo pasado hace tanto tiempo?

«Qué es eso de la filosofía» en *¿Qué es filosofía?* (trad. J. L. Molinuevo). Narcea, Madrid, 1978, pág. 64. Ese «asombro» o «extrañeza» no surge como algo diferente a lo cotidiano o como alambicada actitud frente a ello, sino a través de eso mismo y como otra mirada respecto a ello al margen de los parámetros y jerarquías que condicionan la cotidianeidad (cf. pág. [41]).

* Orig.: *Vergegenwärtigung.* Lo aquí aludido es la acción de hacer presente *(Gegenwart)* lo ya sido, re-presentar (hacer de nuevo presente) lo hace tiempo desaparecido. El «presente», por tanto es tomado aquí en su sentido habitual y no en el uso posterior hecho valer por Heidegger, en correspondencia con la presencia *(Anwesen),* como lo que adviene a morar y permanecer *(währen, weilen)* al salir a nuestro encuentro y respecto a

De hecho, si la actualización sólo fuese válida para un ente que anteriormente fue y ha dejado de ser hace mucho tiempo, lo que es el caso cuando se trata de los pensamientos de pensadores que vivieron en otro tiempo, nuestra búsqueda quedaría fijada a algo que se pierde a lo lejos. Sólo que nosotros no queremos resucitar en el presente un ente pasado, sino más bien interiorizar el ser. En la meditación recordamos e interiorizamos el ser y el modo en que éste inicialmente esencia y todavía, en tanto que inicial, esencia, sin devenir por ello en cada caso un ente del presente. Es verdad que lo inicial es algo sido pero no pasado. Lo pasado es siempre lo ya-no-ente, mientras que lo sido es el ser todavía esenciante el ser es, a su vez, lo oculto en su inicialidad.

Ese carácter oculto del inicio no significa que él esté cegado*, sino sólo, por lo pronto y para nosotros, la peculiaridad de su proximidad, es decir de una proximidad no experienciable a partir de lo evidente. Quizá ese inicio del ser nos esté más próximo que todo aquello de lo que tenemos noción y a lo que damos valor de más próximo; esto es: más próximo que todo [87]
ente que, como lo realmente efectivo, parece dominar y absorber en sí todas las cosas.

Lo pasado, pasado está; esto es: el ente que era anteriormente ya no es un ente; toda historia trata de entes que ya no son. Ninguna actualización histórica tiene la capacidad de hacer del ente que fue el ente que era. Todo lo pasado no es más que lo que ha salido al paso; pero el salir al paso del ente acaece en la región esencial del ser. Ciertamente éste no ⟨existe⟩ «en sí» en parte alguna, sino que propiamente hablando, lo imperecedero es lo históricamente acontecido en el pasado; esto es: lo inicialmente sido y que es inicialmente de nuevo esenciante.

El recuerdo interiorizante del inicio no concierne al ente y a lo pasado, sino a lo sido, esto es: a lo todavía esenciante, al ser. Quizás el inicio continúa estando la mayor parte del tiempo

---

* Cf. nota de pág. [6].
nosotros *(gegen)*, como la región *(Gegen)*, el espaciamiento de la desocultación *(Unverborgenheit)*.

sumido en la apariencia de lo inaccesible porque es lo extremadamente próximo, aquello que siempre hemos pasado por alto* a causa de su proximidad. Quizá pertenezca a la peculiaridad de la estancia en la que continúa estando mantenida nuestra esencia históricamente acontecida que no nos falten ni mirada, ni sentido para lo más próximo de todo lo próximo, pero también que estos sean reprimidos y reprimidos, además, por el poder de lo realmente efectivo que ha tenido la desmesura de ser no sólo el rasero del ente del caso, sino también del ser.

Ciertamente sería una prueba de obcecación querer desmentir que todo intento de elevar al recuerdo interiorizante del primer inicio del pensamiento occidental a la categoría de decisión, pertenece al ámbito de lo fantástico. Por ello renunciamos a justificar de una manera más prolija tal intento. Por lo demás, las justificaciones dadas previamente para tal intento carecen en todo caso de significación, si previamente y en general no se realiza el intento de un tal recuerdo interiorizante. [88]
Todavía debemos ir más lejos y admitir al punto que un tal regreso rememorante e interiorizante al inicio primero del pensamiento occidental lleva consigo todos los signos de lo violento.

Pensar retornando** al inicio, en tanto que lo sido y todavía esenciante; pensar retornando a aquello que, por consiguiente, es lo único que tiene por-venir, porque a su esencia le pertenece el echarse hacia él del ser; recordar interiorizando en dirección

* Orig.: *übersehen;* aquí en correspondencia con *Übernahe* (lo extremádamente próximo), cf. nota de pág. [8]. A lo que así se apunta es a la necesidad de reconocer una triple tematización del inicio del ser, según se atienda: a) a su relación al ente: *näher als das Nächste* (más próximo que lo más próximo), donde «lo más próximo» es el ente; b) lo requerido: *Blick für das Nächste alles Nahen* («mirada para lo más próximo de todo lo próximo), donde lo próximo es el ser; c) la actitud para con el inicio en tanto, aun siendo lo extremadamente próximo *(Übernahe),* pasamos por alto *(übersehen)* su proximidad *(Nähe).*

** Orig.: *zurückdenken.* También «recordar»; su sentido esta aquí en correspondencia con el «pensar preparatorio» *(Vordenken).* Cf. nota de la pág. [92].

al inicio, significa: congregar toda meditación en el «fundamento», concebir el «fundamento». Lo que aquí mienta fundamento lo sabemos enseguida a partir del uso de la palabra que habla de primer plano, plano medio y fondo* (cuando dejamos de lado las determinaciones «espaciales»). Fundamento es aquí el dar acogida desde sí, el reunir en sí, reunión que garantiza lo abierto, aquello en donde todo ente es. *«Fundamento» mienta al ser mismo, y es éste el que es el inicio.*

Repetición

1. La esencia antagónica que hay en el respecto del hombre para con el ser: echar y desechar el ser.

Las palabras conductoras relativas al ser dicen respectivamente: el ser «es»... lo exuberante, «es» el ocultamiento, «es» la liberación. El ser «es»... esto y aquello. Aquello de lo que decimos que es, es, por ello, interpelado como siendo**. Decir del ser que Él, el ser, sea..., invierte imperceptiblemente al ser en un ente; con ello el Decir dice que no quiere saber nada del ser. En el Decir referido al ser, por medio de la palabra que a él se dirige y cualquiera que sea la palabra, el ser es precisamente desechado. Pero esa acción de desechar al ser, sin embargo, nunca puede renunciar al ser. Pues el ser se ha echado hacia nosotros como la «luz» en la que, en cada caso, el ente aparece como un ente. A este echarse hacia nosotros nunca podemos salirle al encuentro, de manera que él pudiera verse así amenazado, pues jamás experienciamos en nuestro conducirnos relati- [89]

* Orig.: *Vorder- und Hinter- und Mittelgrund.* La traducción propuesta intenta mantener la referencia pictórica presente en dichos términos, aún cuando se pierda el denominador común: *grund.*

** Orig.: *Wovon wir sagen... als seiend angesprochen.* Ya en *Ser y Tiempo* (§ 34) se indicaba que todo hablar posee, entre otros, y como elementos estructurales: aquello sobre lo que *(worüber)* se habla y lo que se habla *(das Geredete).* En continuidad con esto, lo que ahora se indica es que lo dicho o hablado, es convertido en algo ente *(Seiende),* en algo que está siendo *(seiende);* cf. pág. [65].

vamente al ente el ser del mismo como si se tratase de un ente entre otros.

Tan esencial es el echarse del ser como la acción de desecharlo. Ninguno de los dos es capaz de empujar al otro, lanzándolo a lo carente de esencia. Nosotros mismos no podemos arremeter contra el echarse del ente, ni tampoco lo queremos. Pero, al mismo tiempo, el ser se nos substrae cuando intentamos decirlo propiamente. En este caso únicamente nos referimos al ente. El ser ha hecho estallar de una manera peculiar nuestra esencia propia de hombre. Pertenecemos al ser y sin embargo no somos de su pertenencia*. Nos detenemos en la región del ser y no somos admitidos de inmediato en él; somos como apátridas en la patria más propia, suponiendo que nos esté permitido nombrar así a nuestra propia esencia. Estamos en una región constantemente atravesada de un extremo a otro por el echarse del ser y el desecharlo. Es verdad que apenas si prestamos atención a ese trazado de nuestra estancia, pero ahora preguntamos: ¿«dónde» estamos «ahí», cuando somos traspuestos a una estancia tal? (—la respuesta, atendiendo a la historia acontecida del eseyer** reza: en el ser-ahí—***).

¿Acaso no será esa estancia únicamente un extraño añadido a nuestra esencia humana, una esencia determinada y asegurada inequívoca y definitivamente, y que incluso siempre puede describir y volver a calcular históricamente su situación?; ¿o acaso no sería esa estancia en el ser aquello *en* donde y *desde* donde siempre pueden decidirse y cada vez de forma diferente el modo esencial, el rango esencial y la originalidad esencial de nuestra esencia humana históricamente acontecida? Si así fuese, al renegar de esa estancia en el ser y limitarnos únicamente a

---

* Orig.: *gehören:* «pertenecer»; *gehören zu:* «ser perteneciente a».

** Orig.: *die seynsgeschichtliche Antwort. Seyn,* forma arcaica, «inicial» del ser *(Sein).* Adoptamos la trad. ya propuesta y justificada por F. Duque en su trad. de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Heidegger.* Alianza, Madrid, 1986, pág. 151 n**.

*** Orig.: *Da-sein.* Preferimos conservar la traducción literal dado que de esta forma puede establecerse una más inmediata relación con el pasaje del presente texto en que se hace tema del «Ahí» *(Da);* cf. pág. [66].

inventariar situaciones ⟨espirituales⟩, así como situaciones ⟨histórico espirituales⟩ de las distintas formas de ser hombre, seguiríamos estando bien lejos, en suma, de la decisión esencial sobre nosotros mismos. En ese caso habría que preguntar en general si el hombre, a lo largo de su historia acontecida, nunca ha sido transferido a la región que decide su propia esencia, tomando así parte en la fundamentación de su propia esencia [90] históricamente acontecida, o si bien sólo se ocupa de sus ⟨misiones históricas⟩. En este caso difícilmente podríamos saber quienes somos si es que, en general, pudiésemos saberlo dadas las actuales pretensiones* del pensar. En ese caso, la noción del hombre hace tiempo puesta en circulación y habitual para cada uno de nosotros, en modo alguno sería una garantía de que el hombre se mantuviese en una posición adecuada para *preguntar* de una manera esencialmente justa y suficiente quién es él, para no hablar, desde luego, de su capacidad para encontrar una respuesta a tal pregunta; una respuesta que fuese capaz de soportar el peso de llevar a su plenificación, en una humanidad históricamente acontecida, la esencia del hombre.

¿Pero acaso no nos estaremos poniendo en el camino obstáculos ficticios e inventados sólo por haber encontrado en la meditación sobre el ser una tal escisión y duplicidad en el respecto del ser para con el hombre? Dejemos en paz a esa esencia antagónica del respecto del hombre para con el ser. ¿En qué puede molestarnos que el ser se eche hacia nosotros y que al mismo tiempo lo desechemos a pesar de recurrir** a él? Pero dejemos en paz, pues, la referencia del hombre al ser y parémonos a pensar en lo que resulta cotidianamente suficiente para las prisas diarias.

Si nos paramos a pensar la posición del hombre en el ente, se muestra de golpe una situación tranquilizadora: la esencia del hombre está decidida desde hace tiempo. Esto es: el hombre es un «ser viviente» y de un modo más preciso un «ser viviente» que puede inventar, construir y utilizar máquinas, que puede

---

* Orig.: *Ansprüchen.*

** Orig.: *in Anspruch nehmen.*

calcular con las cosas; un ser viviente que puede, *en general,* emplazar a *todo* en su cálculo y cómputo: en la ratio. El hombre es el ser viviente dotado de razón. De ahí que el hombre pueda exigir que todo suceda en el mundo ⟨lógicamente⟩.

Ahí, en la exigencia de que haya un mundo de «razón», podría abrirse un peligro para ese ser viviente que es el «hombre»; a saber: que divinice a la «razón» como ya aconteció por vez primera en el curso de la edad moderna durante la primera revolución francesa. Pero el ser viviente que es el «hombre» [91]
puede prevenir ese peligro siempre y cuando no se deje absorber en la mera calculabilidad de la «vida», sino que dé a la vida misma vía libre para su caudal. Pues para ese ser «hombre»* la «vida» no es siquiera un objeto que le estuviese enfrentado; es más: tampoco algo que transcurriese a su lado, sino que la vida es lo que la *vida misma* realiza, degusta a fondo y por ella transcurre al igual que el río conduce a través de sí su propio caudal y es llevado por él. La vida, como se dice y enseña desde el siglo XIX, es *«vivencia».* No sólo de vez en cuando la vida es una «vivencia», sino que es una ininterrumpida cadena de «vivencias». No entra en el cálculo de una humanidad guiada por la razón que pueda romperse nunca esta cadena de vivencias. (De ahí que pueda ocurrir que la vida explícitamente «rezume» formalmente «vivencias». Ni siquiera hace falta quedarse en las meras «vivencias». Las vivencias pueden ser retenidas en relatos sobre vivencias. Esto ya se aprende en la escuela.)

A decir verdad aquí surge para el «ser viviente racional» llamado hombre, el peligro contrario; no de que la razón se encumbre, sino de que todo lo que es únicamente «sea» en tanto que «vivenciado». Pero incluso si se encuentra un justo equilibrio entre la «computabilidad» de la vida y la «embriaguez de la vivencia» del impulso vital (aun cuando ese equilibrio no puede ser encontrado ni en cualquier parte ni siempre), todo ello prueba unívocamente que la esencia del hombre está firmemente delimitada: el hombre es el animal esenciante (—animal rationale—).

---

* Orig.: *Wesen «Mensch».*

Además hoy en día están a disposición del ser humano puesto a buen recaudo, una gran oferta de ciencias al servicio de un mejor conocimiento del hombre. Hoy tenemos a la antropología; así que ¿cómo no vamos a saber quién es el hombre? Desde hace mucho tiempo disponemos de ingenieros licenciados en construcción de máquinas, de electrotécnica, construcción de caminos, puentes y canales y otras cosas por el estilo. Disponemos de economistas, desde hace poco tiempo de inge- [92] nieros forestales y ahora recibimos a los psicólogos. Pronto llegaremos a poder leer en gráficos y curvas lo que los americanos buscan ya desde hace décadas por el camino de la licenciatura en psicología: la estipulación de lo que sea el hombre y del modo en que podría ser utilizado de la manera más eficaz en el puesto más apropiado, sin pérdida de tiempo o de energías. Pero quizá la pregunta acerca de quién sea el hombre esté decidida ya previamente a toda licenciatura en psicología. Toda antropología y la licenciatura en psicología, simplemente hacen un uso organizado de esa decisión. Esa decisión es conocida desde hace mucho tiempo: *homo est animal rationale.* El hombre es el animal racional. (Por eso el hombre también es capaz de lo que el animal nunca lleva hasta sus últimas consecuencias, porque para ello hace falta cálculo y razón, a saber: caer por debajo del animal.)

Si la humanidad se mantiene fija en su esencia, ¿para qué va a servir entonces una meditación sobre el respecto del hombre para con el ser?; ¿acaso una tal meditación sobre el ser no es contraria a toda forma de autoconciencia natural del hombre? Además, la determinación del hombre (animal rationale) no excluye que se amplíe la consideración del hombre. Así el hombre podría ser investigado atendiendo a sus diferentes esferas vitales; o sea: en sus referencias al ente.

2. Recordar el inicio primero, interiorizándolo, es trasponer el ser aún esenciante, es con-cebir el ser como fundamento.

La meditación sobre el ser es el recuerdo interiorizante en el primer inicio del pensamiento occidental. Ese recuerdo interio-

rizante en el primer inicio es el pensar preparatorio* del inicio más inicial. El recuerdo interiorizante en modo alguno es una maquinación histórica respecto a lo pasado, similar a aquella que quisiese actualizar externa y anacrónicamente lo que antiguamente «opinaron» «sobre» el ser los primeros pensadores. El recuerdo interiorizante es la trasposición al ser mismo que [9
todavía esencia aun cuando ya haya pasado todo ente cronológicamente anterior. Es más, hablar de «trasposición al ser» sigue induciendo a error porque eso presupondría que todavía no estaríamos trasladados al ser, aun cuando el ser permanezca como lo que nos es más próximo que todo lo cercano y más alejado que todo lo más lejano. Sólo en apariencia escapamos al ser en favor y provecho del ente, cuya pulsión plenifica todo lo abierto. Así, tampoco se trata, para empezar, de una trasposición al ser, sino de que interioricemos nuestra estancia, conforme a esencia, en el ser y por ello, ante todo y propiamente, interioricemos el ser.

Interiorizar el ser quiere decir, sin embargo, igualmente algo distinto al intento de elevar el ser a conciencia. Además, el interiorizar no es un representar perdido de lo que más o menos se piensa, o no se piensa, en el «concepto» del «ser». *Concebir*

---

* Orig.: *Vordenken.* El gesto que así parece esbozarse muestra con claridad la complejidad del proyecto heideggeriano, pues el recuerdo *(Erinnerung, Zurückdenken)* no es el traslado a un comienzo históricamente pasado o ya sido en el que la actitud respecto al ἀρχή se torna arcaismo, sino el «pensar preparatorio» para el inicio más inicial *(anfänglichere Anfang);* esto, a su vez, significa remitirse al inicio como lo sido *(Gewesene)* y todavía esenciante *(wesende)* y que, por ello, se proyecta hacia el futuro, el por-venir *(Zukunft)* (Cf. pág. [88]). Por eso el acceso, en el «recuerdo», a lo impensado del origen supone no sólo la apropiación de lo generado a partir de dicho origen o comienzo (pues eso generado es la comprensión explícita del mismo y, como tal comprensión, una posibilidad abierta respecto al mismo), sino que dicho gesto encuentra su correlato en el «pensar preparatorio» que, desde lo impensado del origen o inicio, se encamina a lo que respecto al mismo pueda ser pensado y esté contenido en el mismo como no-dicho. Justo por ello el «inicio más inicial» es otro «comienzo» y sin embargo también «inicio»; esto es: el «aquello desde donde las cosas surgen y hacia donde se encaminan» del que nos habla la sentencia de Anaximandro: lo Mismo.

el ser significa concebir el «fundamento». Con-cebir significa aquí «estar comprendido» en el ser por el ser. Con-cebir siempre significa aquí en cada caso, el giro que transforma lo humano partiendo de su respecto conforme a esencia para con el ser, pero también y de antemano, el estar presto a tal giro; más con anterioridad a ello la preparación para este estar presto; más también, primeramente, prestar atención a esa preparación; aunque con anterioridad a ello está el impulso a tal preparación, y antes que esto, por último, un primer recuerdo interiorizante en el ser. Todo lo que puede intentarse respecto a ello no pasa de ser algo «provisional». Pero quizás eso provisional sea también algo pre-cursor del porvenir de la historia acontecida. Sólo lo iniciante e inicial es venidero; lo hecho presente ya es siempre algo pasado. El inicio tampoco conoce prisa alguna, pues ¿hacia dónde tendría que darse prisa si todo lo inicial únicamente se inicia cuando él es capaz de descansar en sí mismo? La meditación encaminada al inicio también es, por ello, un pensar sin premuras que nunca viene demasiado tarde y todo lo más demasiado temprano.

SEGUNDA PARTE [94]

EL DECIR INICIAL DEL SER EN LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO

§ 20. Las intenciones contrapuestas de la tradición filológica y la transmisión filosófica.

Desde el primer inicio del pensamiento occidental la tradición nos ha legado una sentencia que, para empezar, queremos limitarnos a escuchar por una vez. La sentencia pertenece al pensador griego *Anaximandro*, quien vivió aproximadamente entre el 610 y el 540.

La sentencia dice:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φϑορὰν εἰς ταῦτα γίνεσδαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Ofrecemos la traducción, que como tal es ya ineludiblemente una interpretación, en una formulación que, sobre una adecuada restitución «literal», introduce algunas palabras aclaratorias. Traducimos:

«Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en

cada caso presente*, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo** mediante el tiempo».

Que esta sentencia nos haya sido legada por la tradición es para nosotros más esencial que las preguntas acerca del modo en que tuvo lugar dicha tradición, pudiendo ser asegurada y apuntalada hasta en sus menores detalles; pues que esa sentencia haya sido legada por la tradición se debe, por lo pronto, al peso propio de su verdad propia.

En primer lugar nos preocupa la verdad de esa sentencia; esto es: la verdad de lo que dicha sentencia lleva a la palabra. En [95]
primer lugar meditamos sobre la esencia de lo que aquí en general se dice. Al proceder así dejamos a sabiendas de tomar en consideración las exigencias de la ciencia histórico-filológica y admitimos que quedamos expuestos al reproche de falta de cientificidad; pues la «ciencia» reclama un proceder que inmediatamente se contrapone al aquí seguido y que es caracterizado de la mejor manera posible por la «filología» cuando propone la siguiente declaración de principios: «el preciso restablecimiento y la clara comprensión del texto original de esa fuente transmitida en muchos fragmentos es el presupuesto y punto de partida de toda investigación que cifre su meta en esbozar las líneas maestras de la filosofía de Anaximandro»[1].

---

* Orig.: *Anwesende.* Debe repararse en que lo «presente» *(Anwesende)* es al «desplegar la presencia» *(anwesen)*, en el *inicio*, lo que para la *metafísica* es el ente *(Seiende)* respecto al ser *(Sein)* (cf. pág. [104]) o, *heideggerianamente,* lo que lo esenciante *(Wesende)* es al esenciar *(wesen).* Es justamente esa correspondencia la que quiere mantener la traducción; de ahí que «presente», aquí, no deba ser comprendido desde la oposición a lo «ausente» o como momento del tiempo opuesto a lo «futuro» o «pasado».

** Orig.: *Zeitigen:* «madurar».

[1] K. Deichgräber, Anaximander von Milet. En: Hermes, año 75, 1940, págs.1 10-19.

Respecto a esa declaración aparentemente obvia y absolutamente intachable, sólo cabe observar, por ahora, lo siguiente: por nuestra parte no tenemos la pretensión de esbozar «en sus líneas maestras la filosofía de Anaximandro» y precisamente porque quizá «las líneas maestras de una filosofía» pueden ser establecidas en el caso de un profesor de filosofía de los siglos XIX o XX, pero respecto a un pensador del inicio esto representa un auténtico disparate; por otra parte, dejamos a cargo de la reflexión sosegada la cuestión de decidir por cual otro camino podría ser ganada la «clara comprensión del texto original» como «punto de partida» para esbozar una «filosofía», sin tener presente una clara comprensión de lo que las palabras dicen.

Con este par de observaciones nos arrogamos, desde luego, la pretensión de ser «más filológicos» que esa variedad de «filología científica» carente de pensamiento. Ser «más filológico» significa aquí: saber más de las internas condiciones esenciales de toda interpretación histórica que, en cada caso, no es tal sin una decidida remisión fundamental a la historia aconteci- [96]
da; justamente por ello, sin esa remisión toda exactitud filológica sigue siendo mero juego.

Quizá pueda la transmisión alzar a palabra una tenue luz del inagotable asombro que produce esa sentencia. La transmisión no tiene en modo alguno la intención de hacernos «más próxima» la sentencia, sobre todo si hacer «más próximo» significa introducirla furtivamente, como si se tratase de una sentencia cualquiera, en la zona de la comprensibilidad corriente. Por el contrario, la transmisión tiene que apartar de nosotros la sentencia, situándola en el terreno del asombro y de lo que asombra y ahí dejarla estar; pues incluso la interpretación posteriormente intentada, en modo alguno procura hacernos accesible la sentencia recortándola convenientemente a nuestras medidas, sino que debemos experienciarnos como los excluidos de la sentencia, como los alejados y definitivamente alejados de lo que dice la sentencia y de lo que *es* en tanto que Dicho*.

---

* Orig.: *Sage*. Lit.: «leyenda», «narración oral perteneciente a la tradición». El término es central en el pensar posterior de Heidegger. La traduc-

Pero «a-lejado» sin embargo, no significa: sin ningún respecto. Por el contrario: hay una lejanía que aproxima más que toda la petulancia irrespetuosa que caracteriza a toda historia, por silenciar a la historiografía hoy en día de gran actualidad.

Antes de nada es preciso rechazar la familiaridad en el trato con lo inicial y despertar la capacidad de ver que la erudición posterior y el «progreso» que le sigue empequeñecen cada vez más lo inicial, al sentirse en lo pequeño como en su casa, continuando así siendo pequeños frente al secreto carácter terrible que tiene la figura de todo lo inicial.

Las épocas que sólo ven en la historia acontecida lo pasado, y por ello constantemente degradan ese pasado al considerarlo como lo que proporciona el precedente natural e insuficiente de lo obtenido en el presente del caso, no están todavía maduras ni jamás lo estarán para la esencia de la historia acontecida; esas épocas continúan estando sumidas en la historia y por ello, constantemente, no se ocupan sino de los cambios en las «configuraciones de la historia», teniendo a esas ocupaciones [97]
por «gestas» «políticas». Que estas gestas sigan estando aupadas sobre las precedentes, pero que a la vez vengan cumplimentadas gracias a un trabajo de investigación diligentemente denostado, da todavía mayor altura a su heroicidad.

§ 21. La autoridad de las traducciones que Nietzsche y Diels hicieron de la sentencia respecto a las interpretaciones hoy vigentes.

Si se mencionan otras dos traducciones es únicamente para hacer más ostensible, esto es, más firme, lo asombroso de una transmisión que no pasa tampoco de ensayo. Esas dos traducciones deben permitir una comparación y ofrecer a aquellos que no están versados en la lengua griega y ante todo en la índole

---

ción propuesta quiere hacer explícita la relación establecida entre dicho término y el «Decir» *(Sagen).* Cf. *De camino al habla.* Op. cit., pág. 131 y ss.; 211 y ss.

del pensar inicial una modesta ocasión para la meditación más propia. En este respecto debe indicarse que no se alude a dos traducciones cualesquiera, sino a dos traducciones a las que en cada caso concierne un valor testimonial diferente aun cuando concuerden en lo esencial, y esto es algo a lo que también hay que conceder una significación especial.

La primera de las traducciones que mencionamos procede de *Nietzsche*, y más exactamente, de la transcripción concluida a principios de 1873 de un tratado titulado: *«Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen»* [La filosofía en la época trágica de los griegos[*]]. Ya en el semestre de invierno de 1869/70, *Nietzsche* impartió en Basilea un curso sobre *«Die vorplatonischen Philosophen mit Interpretation ausgewählter Fragmente»* [Los filósofos preplatónicos, con interpretaciones de fragmentos escogidos]. *Nietzsche* mismo nunca publicó la transcripción, puesta a punto en 1873. Esta fue publicada por vez primera 30 años más tarde, tres años después de su muerte[2]. La traducción de *Nietzsche* reza:

«De donde las cosas tienen su nacimiento, hacia ahí también
deben sucumbir, según la necesidad; pues deben cumplir pena y [98]
ser juzgadas por su injusticia conforme al orden del tiempo».

En el mismo año de 1903, año en que el tratado de *Nietzsche* fue conocido por vez primera, apareció la primera compilación de los *«Fragmente der Vorsokratiker»* [Fragmentos de los presocráticos] elaborada según los métodos de la moderna filología clásica y editada por *Hermann Diels.* (Esa edición, aumentada desde entonces, contiene los textos normativos de los fragmentos del pensamiento preplatónico.)

Diels traduce la sentencia de *Anaximandro* de la siguiente manera: «Pero de donde las cosas tienen el nacer, hacia ahí va también su perecer según la necesidad; pues ellas se hacen

---

* Cf. «La filosofía en la época trágica de los griegos» en F. Nietzsche, *Obras Completas* vol. V. (trad. E. Ovejero y F. González Vicén). Aguilar, Buenos Aires, 1963, pág. 205.

2 F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Aus den Jahren 1872/73-1875/76; Nietzsches Werke, 2.ª Secc. t. X, 3, Leipzig 1903, pág. 26.

cumplir las unas a las otras castigo y pena por su infamia, con arreglo al tiempo fijado.»[3]

Ambas traducciones siguen siendo normativas para las interpretaciones hoy en curso. Aludamos brevemente a su peculiaridad porque esa es la mejor forma de reconocer hasta qué punto la exégesis pretendidamente científica aún antes de dar el primer paso ha olvidado ya toda crítica, haciendo de la carencia de pensamiento su principio.

Según la «primera parte» de la sentencia, ahí se habla del nacer y expirar de las cosas; es decir: del mundo; o por decirlo de otra manera: del cosmos. Una reflexión de ese tipo es, según el modo de pensar que hoy en día es habitual, una reflexión «física» en sentido amplio. (En una anterior ocasión vimos también cómo la física actual se afana por probar la libertad como algo «científico»; esto es: algo físico.)

En la segunda parte de la sentencia de Anaximandro se habla de «castigo» y «pena», «infamia» e «injusticia»; por tanto, según los modos de representación actuales, de asuntos «jurídicos» y «éticos», «morales» e «inmorales». De acuerdo con ello, para el actual sentido común hay una cosa clara: que en esa sentencia se expresa, mediante «representaciones éticas y jurídicas», «una ley física universal». Y como evidentemente la [99
sentencia quiere explicar la realidad efectiva a partir de una causa última, también se puede tomar a tal representar como algo «religioso» y llamar «teológicos» a los enunciados correspondientes al mismo; sin que tampoco le falte a esa sentencia, pues, el momento religioso y teológico. Así, al final de un ensayo sobre *Anaximandro* del año 1940, podemos leer lo siguiente: «desde la unidad de un gran pensamiento religioso, ético, racional y físico se alza la primera gran construcción del pensamiento filosófico, la obra de *Anaximandro* el milesio».

No queremos malgastar el tiempo refutando ese «gran» disparate. Es algo patente e indigno de una refutación pormenorizada si nos paramos a pensar dos cosas: en primer lugar, que en aquel entonces no había física alguna y por tanto ningún

[3] H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1903, pág. 81.

pensamiento físico, ética y por tanto ningún pensamiento ético, racionalismo y por tanto ningún pensamiento racional, jurisprudencia y, por eso, tampoco ningún pensamiento jurídico; así las cosas, la sentencia no contiene, pues, una «filosofía» y tampoco, por eso, ninguna «construcción del pensamiento filosófico»; en segundo lugar, la sentencia habla desde la originaria unitariedad de la unicidad de un pensar inicial. Esa unidad no contiene en sí las diferenciaciones posteriores, ni es el precedente implícito de las mismas, sino que es algo propio.

No queremos imputar los resultados de la investigación al autor del ensayo, sino que basta indicar la carencia de escrúpulos con que se acomete la exégesis cuando se parte de representaciones correspondientes a la física, la ética, la jurisprudencia y la teología, sin preguntarse si orientarse por tales representaciones tiene aquí un sentido, para no hablar en absoluto de su legitimidad. Si, por el contrario, se intentan dilucidar los pensamientos de un pensador pensando a través de su modo de plantear las preguntas, y si además son necesarios conceptos que permanecen inaccesibles al magín de un filólogo, entonces, [100] evidentemente, es grande el pasmo ante las construcciones y arbitrariedades filosóficas. Pero para evitar aquí los malentendidos más groseros apuntemos que la filosofía no puede creerse más lista que la filología. Tampoco puede decirse que la filología «no vale para nada», sino que, mediante esas indicaciones, debe meditarse sobre ésta única cosa:

Una sentencia de la índole de la palabra de *Anaximandro*, antes de nada, nos exige que prescindamos de las nociones e interpretaciones del mundo que nos son familiares. Pero con la renuncia a hacer intervenir representaciones físicas, éticas, jurídicas, teológicas *y* «filosóficas» sólo se logra algo negativo. Antes de todo y previamente, se requiere de otra cosa: un sencillo estar a la escucha de lo que ahí se dice. Quizá sea la mayor y en más de un respecto también la inextirpable fatalidad de todos los intérpretes y sobre todo de los que cultivan la interpretación como un «negocio», no dejarse decir nada por lo que interpretan, sino adoptar un aire de lo más suficiente. Ahora bien, ese peligro es, respecto al inicio del pensar occiden-

tal, especialmente grave. ¡Pues cuán fácilmente se le ocurre pensar a un hombre cultivado del siglo XIX o XX el hecho de que en relación a su saber más desarrollado, esos inicios del pensar tienen que haber sido rudimentarios o, como también se dice, «primitivos»! No queda desmentida esa particular arrogancia de los nacidos posteriormente cuando a continuación añaden que ese pensar inicial representa un «importante» «jalón». El tributo de tales elogios a los pensadores antiguos revela plenamente la completa insolencia de los que han venido tras ellos. Pero para la mayoría es difícil, si no imposible, liberarse de la atmósfera de la arrogancia manifiesta y ante todo de la no manifiesta. Esto sólo da buen resultado, de vez en cuando, si previamente nos molestamos en rastrear la huella de la meditación sobre lo que, quizás, es dicho en la palabra que es preciso [101]
interpretar. Como en esta meditación radica todo, las deliberaciones previas sobre el ser y sobre la diferenciación de ente y ser son siempre más esenciales que el conocimiento de los resultados de la investigación filológica.

Así las cosas, esa meditación no puede inducirnos a imaginar que estaríamos en presencia de una llave que, siempre y cuando sea girada convenientemente en la cerradura, abriría las puertas de la verdad de esa sentencia.

Repetición

El retorno rememorante e interiorizante en el inicio del pensar occidental: escucha de la sentencia de Anaximandro.

El recuerdo interiorizante en el inicio escucha, en primer lugar, la sentencia de *Anaximandro.* La traducción aquí intentada contiene una interpretación de la sentencia que, en puridad, ha surgido desde la meditación sobre el ser; por ello sólo puede ser apropiada y comprobada en su «verdad» en la controversia con dicha meditación; esto es: en el cumplimiento solidario de esa meditación.

Para que sirvan de contraste, hemos citado la traducción de

Nietzsche y la de los «Fragmentos de los presocráticos» editados por vez primera por *Hermann Diels*. *Anaximandro* dice:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσδαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

Nosotros traducimos:

«Pues de donde y desde donde la proveniencia es para lo en cada caso presente, también la desaparición en esto (en tanto que en lo Mismo) proviene en correspondencia al estado de necesidad que obliga; esto es: da a todo lo presente mismo (a partir de sí) acuerdo y también evaluación (reconocimiento), deja que uno sea para el otro, (todo esto) remontando la discordia en correspondencia a la asignación del dar tiempo [102]
mediante el tiempo.»

El ser es la extrema proximidad. Decir de él que está próximo, que es lo más cercano, ya supone alejarlo, pues incluso la proximidad más cercana ya contiene esencialmente la distancia. El ser nunca dista de nosotros porque es aquello a donde estamos traspuestos.

Como el ser es de una manera tal la extrema proximidad, por eso el hombre siempre en fuga raramente es capaz de esta única cosa: tomar en su saber, conforme a verdad y de una manera sencilla, aquello que a su través da tono a su esencia: el ser, la disposición inicial. Todo ente y todo respecto para con el ente están en propiedad transferidos al ser. En el primer inicio del pensar el ser es elevado al saber como τὸ χρεών —el estado de necesidad imperioso—, lo que significa que al mismo tiempo y antes de todo saber, es presentido como esa necesidad. A esa esencia del ser, que impera como el estado de necesidad imperioso, corresponde la apelación de la sentencia que nos conduce: μελέτα τὸ πᾶν. «Toma al cuidado al ente en total». Sólo la pura necesidad, la cual es al mismo tiempo la liberación en la libertad, puede reclamar como algo propio lo que significa «el cuidado»: «toma al cuidado...» En lo sucesivo diremos: ¡sé insistente en el ser! ¡estar ínsito en el ser!

§ 22. La meditación sobre el decir inicial del ser en la sentencia de Anaximandro.

a) Conjeturas sobre la relación entre ambas proposiciones.

¿Qué dice la sentencia de *Anaximandro*? Para poder escuchar de antemano en la dirección correcta debemos reparar en que la sentencia consta de dos proposiciones. La cesura está indicada por el διδόναι γὰϱ αὐτά («a saber: da a todo lo presente/mismo/...»). Pero todavía queda sin decidir cómo hay que pensar la relación de ambas proposiciones. Sólo queda claro que la segunda no se limita a repetir lo que dice la primera.

Ambas frases no dicen lo Mismo, pero presumiblemente [103] hablan de lo Mismo. El comienzo de la segunda muestra que hay una diferencia entre ambas proposiciones. Esa segunda es introducida con un γάϱ («a saber», «en efecto»). Así, podría suponerse que la segunda proposición da a la primera una fundamentación ulterior. Pero quizá sea al revés. Quizá dé la primera proposición el «fundamento» de la segunda, la cual expresaría una consecuencia de lo que se dice en la primera. Pero quizá deberíamos proceder con toda la precaución posible cuando hablamos aquí, sin más, de «fundamentación», pues lo que aquí podría llamarse «fundamentación» tiene que determinarse desde lo que es la esencia del fundamento, desde lo que de ello se dice en la sentencia. Pero probablemente debemos renunciar en general a los modos de pensar que nos son habituales. Aun a riesgo de continuar actuando superficialmente, primeramente debemos intentar pensar hasta el fondo ambas frases en su enjundia.

b) El decir sobre el ser acontece en correspondencias: la *primera* proposición piensa al ser como τὸ χϱεών en correspondencia con el inicio como triple disposición*.

En la primera proposición se habla de γένεσις y φϑοϱά; habitualmente traducimos esas palabras por «nacer» y «pere-

* En lo que sigue se hace valer constantemente la relación entre la

cer» (sucumbir en *Nietzsche*). «Nacer» y «perecer» son nombres para el curso cambiante de todas las cosas. Suponemos, pues, que «nacer» y «perecer», que es donde justamente se dibuja el «movimiento» de las cosas, serían en sí «procesos» evidentes, pues se trata de los «sucesos» más consabidos. ¿Quién no tiene noción de estas cosas, del «nacer y perecer»?, ¿y quién es el que no sabe que por doquier y en todo tiempo tiene lugar un «nacer y perecer»? De qué manera las cosas concretas nacen y mediante qué causas en cada ocasión perecen, puede continuar siendo misterioso y enigmático en más de un [104]
respecto; pero el nacer y perecer mismos son circunstancias que, como hoy se dice, en todo momento «vivenciamos» en los más diversos sectores de lo realmente efectivo.

Y sin embargo, ¿qué significa entonces «nacer» y «perecer»? Y ante todo, ¿qué significa γένεσις y φθορά?, ¿cómo pensar por una vez a la manera griega lo que de forma directa se denomina «nacer y perecer»?

Nuestra traducción debe dar una indicación γένεσι: proveniencia; φθορά: desaparición*. Esta última palabra dice más claramente que se trata de un escapar, esto es, un transcurrir**,

---

«disposición» y la «inserción» *(Fügung)* que en otras ocasiones traduce a ἁρμονία y la «junta» *(Fuge)*, así como sus correspondientes contrarios: «discordia *(Unfung)* y «disjunción» *(Unfuge)*.

* Orig.: *Entgängnis*. Se trata de una forma ya en desuso, directamente en relación con *Entgehen* («escapar»). No deja de ser significativo que en el escrito de 1946 recogido en *Holzwege* ya no se la emplee cuando se trata de definir a la φθορά y se acuda a una paráfrasis. La traducción intenta recoger su sentido, de ahí que «desaparecer» deba ser entendido como «des-aparecer», por tanto como el gesto antagónico propio de la ἀ-λήθεια.

** Orig.: *Weggehen;* lit.: «marcharse», «irse». La traducción se justifica por el deseo de mantener el rendimiento que con posterioridad se extrae del *weg* (aquí traducido por «trans») de *Weggehen* y el *hervor* (aquí traducido por «pro») de *Hervorgehen* (provenir). El término, por tanto, debe entenderse en el sentido que en castellano posee «tránsito», pues también así se denomina justamente a la «muerte», al «sucumbir» y «perecer» al que aluden las traducciones de Nietzsche y Diels, como «paso» hacia algo diferente según indica el prefijo «trans» cuyo significado fundamental es el de «paso al lado opuesto» (M. Moliner. II. 1361). Es el sentido de la dirección de ese «transcurrir» lo que inmediatamente será aludido.

a diferencia del provenir. El «trans» y el «pro» exigen que sea indicado con la mayor precisión el «de dónde» / «hacia dónde» y «adónde» / «hacia dónde» son lo que son el escapar y el provenir. Si pensamos de una manera griega (esto es: inicialmente), tendremos que pensar conjuntamente en el provenir y la desaparición, ese «a dónde / hacia delante» y el «de dónde / hacia fuera».

La sentencia no sólo no habla de una manera indeterminada de γένεσις y φϑορά, sino que ambas son concebidas como tal cosa que ἔστιν τοῖς οὖσι, como lo que pertenece en propiedad a lo en cada caso presente. τὰ ὄντα no mienta sólo «las cosas», sino todo ente. Si con todo no traducimos τοῖς οὖσι por: para «el ente», sino por: para «lo cada vez presente», es porque así quiere nombrarse mediante qué se indica en todo el pensar griego (y prioritariamente en el inicial), lo que nosotros llamamos «el ente». El ente —pensado de una manera griega— es lo presente. En la presencialidad proviene, desde ella sale y de ella se va, lo que proviene y lo que escapa.

(Mientras tanto, sabemos que nombramos al ser de múltiples formas e incesantemente, pero si nos preguntasen de repente qué cosa significa «ser» del ente, nos quedaríamos perplejos. O bien se aducirían las más variadas «definiciones», lo que, a su vez, no haría sino dar testimonio del modo en que ante nosotros revolotean el ser y su esencia en lo carente de esencia*. ¿Acaso nunca la modernidad ansiosa de hechos, detendrá como es debido ese revoloteo del ser, suponiendo que quiera detenerlo y más aún que pueda quererlo? De otra forma, [105
y por ello de un modo más decidido y sencillo, piensan los griegos en el inicio.)

La palabra griega para el ente es usada en plural, nombrando así algo doble: el ente en total y el ente singularizado perteneciente en cada caso a ese todo. Pero no se habla del ente, sino de

---

* Orig.: *Wesenlose*. Lo «carente de esencia» delimita su sentido en su relación con la «contra esencia» *(Gegenwesen)*, «lo que va contra la esencia» o «inesencial» *(Unwesen)* y el «contratiempo» *(Unzeit)*.

que a él pertenece en propiedad «el provenir» y que de él proviene la desaparición. Así pues, aquí se habla de lo que al ente pertenece en propiedad: el *ser* del ente.

Sin embargo el provenir y escapar son nombres para el cambio y la transformación; o sea: para el «devenir»; la sentencia muestra, pues, que ya de antiguo los griegos han concebido al «ser» como «devenir». ¿Cómo van a haber concebido los griegos al «ser» como «devenir»? Uno encuentra en ese pensamiento el colmo de todo pensamiento profundo. Pero quizás ese pensamiento no sea sino carencia de pensamiento hacia el que uno huye para no tener que volver a pensar de nuevo ni sobre el «ser», ni sobre el «devenir». Los griegos debieron estar bien alejados de esa profundidad, a pesar de Nietzsche, quien se ha cerrado a sí mismo el camino para concebir el pensar griego con ayuda de esa vacua oposición. En la metafísica de *Nietzsche,* por el contrario, esos conceptos de *ser* y *devenir* tienen un significado esencial y bien definido. Pero ni el concepto *nietzscheano* del «devenir» y del «ser», ni el concepto *hegeliano* del «devenir» y del «ser» deben ser mezclados con la γένεσις en el modo en que fue pensada inicialmente.

Lo nombrado es la γένεσις y el hecho de que ella pertenece en propiedad a lo en cada caso presente. Sólo que esto, que es *también* dicho, no se dice, empero, con el énfasis debido. Pues la sentencia comienza ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι «pero a partir de aquello de donde es la proveniencia para lo en cada caso presente en total». Aquí no se habla ni del ente, ni tampoco del ser del ente, sino que se dice aquello a partir de lo cual sale a la luz la proveniencia. Pero esto tampoco lo dice la sentencia en el sentido de que ahí debiera estipularse el «origen»
del ente, como si se tratase de algo similar al lodo originario del [106]
que fueron hechas todas las cosas. Más bien, la sentencia habla del «origen» del ser. ¿Cómo dice esto la sentencia?, ¿dónde radica el «centro de gravedad» de la primera proposición?

Todo se centra aquí en decir una única cosa: que aquello a partir de lo cual sale a la luz la proveniencia que pertenece en propiedad a lo en cada caso presente, es lo Mismo que aquello hacia donde, de regreso, la desaparición γίνεσθαι; es decir:

proviene. Una vez hemos logrado reconocer que debe ser dicho que aquello a partir de lo cual, saliendo a la luz, se esencia el provenir, es justamente *eso* hacia lo cual se esencia el escapar, no hay entonces dificultad alguna en leer finalmente ese ταῦτα, a diferencia de las lecturas del texto habidas hasta ahora, como ταὐτά. Sólo así corresponde la literalidad a lo que aquí quiere decir la sentencia.

El ταῦτα, «esto» en el sentido de ταὐτά, «lo Mismo», nombra aquello hacia lo que todo el pensar inicial *dirige* su pensamiento, la Mismidad* de aquello que es salida de la proveniencia y entrada de la desaparición. ¿Acaso no sigue siendo indeterminado todo esto?, ¿qué es, pues, este Mismo?

La sentencia nos da una clara respuesta: κατὰ τὸ χρεών. Proveniencia desde lo Mismo y desaparición que se encamina a lo Mismo están en correspondencia con el estado de necesidad que obliga**. Al estado de necesidad que obliga corresponde todo provenir y toda desaparición cuando ellos desde lo Mismo provienen y en lo Mismo ingresan. ταὐτά, lo Mismo, es τὸ χρεών, el estado de necesidad que obliga. Nos preguntamos: ¿qué estado de necesidad, qué tipo de obligación es la que aquí impera? τὸ χρεών no mienta, desde luego, un estado de necesidad cualquiera, tampoco la obligación ínsita a un particular ámbito de actividad del ente. τὸ χρεών es dicho, sin más, desde el saber del ser del ente en total; más aún: en el saber de aquello a partir de lo cual el ser del ente sale y hacia donde retorna. τὸ χρεών: el estado de necesidad que obliga, tampoco podemos dilucidarlo en ningún caso aduciendo una necesidad cualquiera,

* Orig.: *Selbigkeit.* El τὸ αὐτό, lo Mismo, la Mismidad, aquí esa difícil copertenencia de entrada *(Eingang)*/salida *(Ausgang),* proveniencia *(Hervorgang)*/desaparición *(Entgängnis),* será designada con posterioridad como la «palabra-enigma» *(Rätselwort)* del pensar de Parménides; cf. *Vorträge und Aufsätze.* (III). Op. cit., pág. 37. Enigma que aquí tiene respuesta.

** Orig.: *nötingende Not.* La expresión, cuasi redundante, pues *nötigend* es adjetivo derivado de *nötigen* («obligar», «forzar»), quiere dar a pensar la ineludibilidad de ese «estado de necesidad *(Not)* que debe ser mantenido en tanto que «categoría inicial» de la necesidad *(Notwendigkeit),* categoría metafísica de las modalidades del ser.

algo así como si pensásemos en la ausencia de excepciones de una ley relativa a acciones (por ejemplo, el principio de causalidad) o hiciésemos de la aquí llamada necesidad la necesidad del [107]
«destino», como si con ello se pudiese explicar lo más mínimo. Aun cuando nos estuviera permitido pensar eso, cosa aquí absolutamente inadmisible, la palabra «destino» únicamente sería otro enigma y con frecuencia únicamente la confesión, en principio rotunda y poco después nada rotunda, de que nos encontramos ante los límites de nuestro saber.

Para la determinación de lo que nombra τὸ χρεών únicamente debemos atenernos a la sentencia de *Anaximandro;* pero sólo estaremos en disposición de pensar en la dirección en que la sentencia despliega la presencia, desde una comprensión unitaria de esa sentencia.

§ 23. *Excurso: intelección de τὸ χρεών con ayuda de otra frase de Anaximandro.*

a) La triple unidad de la disposición (ἀρχή)

No obstante y con vistas a su intelección, interrumpimos ahora por un instante la interpretación de la sentencia y nos atenemos a otra frase más breve que nos ha sido transmitida del pensar de Anaximandro:

(ἡ) ἀρχή τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

«Para lo en cada caso presente, la disposición es la acción de impedir que haya límites».
(o para servirnos de ella de un modo aún más unívoco: la disposición como la acción de impedir límites; y ese disponer, por su parte, como esenciación de la desocultación del carácter de desoculto, entendido como la demora*.

* Orig.: *dieses Verfügung aber als Wesung der Entbergung der Entborgenheit als der Weile.* La traducción quiere hacer valer la oposición y jerarquización («originaria») entre las acciones (marcadas por el sufijo *-ung*)

La inicialidad del ser opone resistencia a la constancia*. Pero entonces, justamente, esta inicialidad misma se sustrae a lo iniciado.

La palabra griega ἀρχή todavía no se utiliza aquí con el sentido posterior de *principium* y «principio». Pero la palabra misma es antigua y para los griegos tiene un significado múlti- [108 ple al que hay que aludir inmediatamente[4]. ἀρχή es aquello a partir de lo cual sale algo. Si pensamos al ἀρχή así, entonces la palabra simplemente mienta el comienzo y el sitio en que comienza un suceso, una secuencia. Entonces se debe al modo de ser del comienzo el hecho de que éste sea justamente abandonado en el curso del suceso. El comienzo es lo que está ahí para ser abandonado y postergado de inmediato. El comienzo constantemente es pasado por alto y dejado atrás con las prisas de la continuación. Si pensásemos al ἀρχή de tal manera, esto es, con el significado de «comienzo», de antemano renunciaríamos a su enjundia esencial.

Es verdad que ἀρχή es aquello de donde algo sale; sólo que aquello a partir de lo cual, saliendo a la luz, algo proviene, retiene en lo proveniente y su proveniencia justamente la determinación del curso, la de-terminación de aquello hacia donde la proveniencia es tal. El ἀρχή es lo que desbroza el tipo y región del provenir. El desbrozamiento precede y, en cuanto lo inicial, permanece sin embargo rezagado y ensimismado. El ἀρχή no es el comienzo que se abandona a lo largo del proceso.

---

del advenir o manifestarse la esencia y el desocultar *(Wesen, entbergen)* y la índole abstracta, pasiva (sufijo *-heit*) del «carácter de desoculto», necesitado de la acción sobre la que se constituye. Por eso el espacio que así se diseña puede ser denominado *Weile:* «demora», en su sentido pleno, tanto espacial como temporal.

* Orig.: *Beständigung:* «constancia» entendida, en su sentido activo, como lo que hace que las cosas sigan constando, existiendo.

4 Cf. Aristóteles, Física B, 1; [Martin Heidegger, Vom Wesen und Begriff der φύσις]. En: Wegmarken, Gesamtausgabe t. 9. Frankfurt, 1976, págs. 274 y ss. [«Acerca del concepto y esencia de la Physis. Aristóteles Física B I». Trad. P. Múnera Vélez. *Escritos.* (Univ. Pont. Bolivia) I, 4 (1976) y II, 5 (1977)].

El ἀρχή da libertad a la proveniencia y a lo proveniente, pero de tal forma que lo liberado, así las cosas, primeramente sigue estando retenido en el ἀρχή como disposición. El ἀρχή es la salida que dispone. De ello se desprende que aquello a partir de lo cual, saliendo a la luz (ἐξ ὧν) es la proveniencia, sigue siendo lo Mismo: aquello hacia donde va de vuelta el escapar.

Pero no sólo esto, pues el ἀρχή también dispone sobre lo que está entre el provenir y el escapar. Esto quiere decir no obstante que el ἀρχή inserta justamente ese Entre* que ya no es solamente proveniencia, pero que tampoco es todavía solamente desaparición: el tránsito. El tránsito es la proveniencia propiamente dicha o, por decirlo así, su culmen. El ἀρχή impera y rige a través del tránsito. El ἀρχή es en sí la salida que impera y rige de antemano en todas direcciones, lo que incluye a todo en su disposición y mediante esa inclusión determina de antemano la región** e inaugura en general algo así como una región***. [109]
Como en la esencia del ἀρχή están en copertenencia la salida y la acción rectora de imperar e ir a través, ya se ha determinado allí un tercero no como consecuencia, sino como momento esencial de igual originariedad: el carácter de establecer regiones**** que el ἀρχή tiene, lo susceptible de medida y lo medido de un extremo a otro; por eso, cuando hablamos de «medir» no pensamos en la delimitación numérica, sino en el carácter regional que establece aperturas***** del alcance rector****** de la inserción. Lo que impera y rige de antemano

* Orig.: *Zwischen.* Cf. notas de págs. [28], [49].

** Orig.: *Bereich.*

*** Orig.: *Be-reich.* El uso del guión hace recaer todo el peso sobre el substantivo *Reich:* «reino», «imperio», de ahí «región», cf. pág. [5]. El término debería ser entendido no desde sus referencias históricas más inmediatas, sino desde su determinación espacial (por tanto en correspondencia con el «entre») que alude al «extenderse» y «abarcar» *(reichen)* así como a los bienes y patrimonio *(reich* como adjetivo). Esa determinación espacial es la que pone en conexión la «región» con la «patria» (*Heimat,* cf. pág. [89]) y el «suelo natal» (*Heimatliche Boden,* cf. pág. 47).

**** Orig.: *Be-reich-charakter.*

***** Orig.: *öffnende Be-reich-hafte.*

****** Orig.: *Hin-reichens.*

por doquier en la salida incluye en sí el carácter regional. Quizá disposición sea la palabra más adecuada para el ἀρχή, si concebimos el triple carácter de la disposición:

1. Salida, imperante y rectora de antemano, de la proveniencia *y* de la desaparición.
2. Determinación que impera y rige a través del tránsito que va de la proveniencia a la desaparición.
3. Hecho de mantener abierta la región inaugurada por el acto de imperar y regir a través y que es susceptible de salida.

La comprensión completa del ἀρχή contiene, pues, la triple unidad de *salida, acción de imperar y regir a través* y *región.*

Estas indicaciones sólo quieren dar las señas para pensar el ἀρχή de la manera más plena posible; quieren evitar la arbitrariedad de identificar al ἀρχή con el concepto filosófico posterior de «principio». En lo inicial no reina la indigencia de cualquier respecto concebido a medias o unilateralmente, sino la incesante riqueza de los respectos. A pesar de ello, tampoco nos está permitido suponer que todo deba confundirse en lo indeterminado, pues por todas partes se alza aquí en cada caso sólo un único, lo único que hay en la meditación e interrogación.

b) La disposición (ἀρχή) es acción de impedir (ἄπειρον)

Ahora bien, de qué especie sea el ἀρχή, lo dice la palabra de *Anaximandro:* τὸ ἄπειρον, término que se traduce (lo que ya significa que se realiza la «exégesis» del mismo) como «lo carente de límites», lo «infinito». La traducción es correcta. El problema es que no dice nada. De nuevo es preciso pensar, en el interior del círculo de lo que aquí se dice, lo que es la disposi- [110]
ción para lo presente en tanto esto despliega la presencia* tal y

* Orig.: *anwesen:* «desplegar la presencia». Encontramos aquí repetido como gesto propio del origen-inicio, lo ya anteriormente indicado respecto al par de conceptos *Wesen-wesen* (cf. nota de pág. [53]). Lo que ahora será

como la despliega. τὸ ἄπειρον, lo que se zafa a todo límite, sólo se refiere a la irrupción de la presencia de lo presente y se refiere a ello *como* ἀρχή, lo que ahora significa que lo hace de una triple forma en tanto que salida, acción de imperar y regir a través y apertura de región. El ἀρχή concierne al ser tan esencialmente que, como ἀρχή, constituye justamente el ser mismo.

Sin embargo *Anaximandro* habla del ἀρχή τῶν ὄντων, del ἀρχή de lo presente. Ciertamente. Pero de la sentencia citada en primer lugar se desprende que, a decir verdad, se habla de lo presente, pero también se *pregunta* a partir de dónde y hacia dónde, al retornar, esencia la irrupción de la presencia. El ἀρχή concierne al ser. Por eso el ἄπειρον no puede ser pensado como un ente.

Pero es así como se lo interpreta cuando se comprende al ser como algo carente de límites en el sentido de una materia cósmica universal. Según eso, habría que representarse una masa cósmica en sí todavía indiferenciada de la que no sólo su propia constitución estaría sin determinación, sino que también y según su extensión carecería de límites, siendo por tanto inagotable. Se olvida que *pensamos* la sentencia de un pensador, es más, de un pensador perteneciente al inicio y no tenemos que ponernos al corriente de algo así como el modo de ver las cosas de un fracasado químico ⟨primitivo⟩. No se repara en que se habla de la disposición respecto al ser. Pero, ante todo, se omite meditar a este propósito que todos los pensadores griegos experienciaron y concibieron al ser del ente como la irrupción de la presencia de lo presente. Tampoco se acierta a ver que y cómo únicamente a partir de esta interpretación del ser cabe presentir en su esencia lo que denominamos «arte griego», ya se trate de palabras o de estatuas.

---

destacado es justamente el tránsito y «reificación» desde la *Anwesung* («irrupción de la presencia») a la *Anwesenheit* («presencialidad»). Es esa «paralización» del despliegue e irrupción de la presencia lo contrapuesto a la constancia *(Beständigung)* de lo Igual *(Gleiche)* que siempre aparece como lo ininterrumpidamente constante *(Beständig)*.

τὸ ἄπειρον es el ἀρχή del ser. τὸ ἄπειρον es la acción de impedir la limitación; se refiere y sólo se refiere al ser y éste, pensado de una manera griega, se refiere a la irrupción de la presencia.

¿Pero cómo podríamos tener ahora alguna noción, de una manera más próxima, sobre esa relación y comportamiento esencial? Si ello constituyera simplemente el contenido de una doctrina desaparecida hace tiempo, tendríamos que abandonar toda esperanza de saberlo. Pero lo dicho en la sentencia es el ser [111] mismo y esto, el ser, sigue siendo para nosotros la extrema proximidad, aquello que excede a toda la proximidad del ente. Así pues, en lo más extraño todavía debe seguir estando custodiada una seña que apunta a aquello en que se confía.

La disposición dispone a lo presente en la salida, en el imperar y regir a través y en la región. La disposición reitera este disponer en el ser, o sea, dispone eso que nosotros, al punto, nombramos y hemos nombrado ya el ente; es en el ser donde primera y únicamente cada vez el ente es. La disposición es el ser mismo y la disposición es ἄπειρον, acción de impedir límites. La disposición es esta acción de impedir.

Esto suena extraño al oído y es al pronto difícilmente pensable. Pero debemos afincarnos en esa extrañeza, sin opiniones previas. Ya en el modo del Decir nos sale al encuentro la extrañeza. La primera palabra que recae sobre el ser contiene un decir que desdice: ἄ-πειρον. Según la gramática, se denomina *α-privativum* a la «α» que da expresión al ⟨despojar⟩ o a una incautación, un defecto, una falta. Pero desconfiemos de la gramática y atengámonos a la Cosa.

El ἀρχή, la disposición, si es el ἄ-πειρον, está caracterizado por la α. La disposición, manifiestamente, en modo alguno puede ser lo defectuoso; ésta, lo que es «sin», α, gramaticalmente podría dejarse aprehender como expresión de la «privación», pero en la Cosa y en esencia es preciso determinar propiamente en cada caso el modo, manera y posibilidad del «expulsar» y del «no». Bien podría ser que ese «no» en modo alguno tuviese el carácter de lo «negativo». Bien podría ser que hayamos comprendido de manera demasiado negativa —ya

desde hace mucho ya— lo negativo. Cuan decidida tiene que ser aquí la solicitud y cuidado del pensar es cosa que cabe corroborar aún por la indicación de que en el inicio del pensar occidental, no sólo la primera palabra para el ser tiene ese carácter «privativo», sino también la palabra que marca la pauta para la verdad: verdad se dice ἀ-λήθεια, lo que nosotros [112] traducimos bastante torpemente como *des-ocultamiento*», sin haber aducido con ello el menor punto de apoyo para la región esencial en la que hemos de pensar la así llamada «verdad».

Y si todavía pensamos más inicialmente en nuestro camino el inicio, entonces se alza la siguiente pregunta: ¿es que no hay un respecto inicial entre la esencia privativa del ser como ἄ-πειρον y la esencia privativa de la verdad como ἀ-λήθεια?, ¿no se anuncia aquí una unidad de esencia del ser mismo y de la verdad todavía no experienciada en el preguntar?

La α de ἄπειρον tiene carácter de ἀρχή; esto es: carácter de disposición y ello precisamente en vistas de y sólo en vistas del ser, de la irrupción de la presencia. La α se refiere al límite, a la delimitación y a la acción de arrancar límites. ¿Pero qué tiene que ver la irrupción de la presencia con el límite?, ¿hasta qué punto reside en la irrupción de la presencia un interno respecto para con el límite y la delimitación?

En la irrupción de la presencia queda determinado como tal lo en ella irrumpiente, lo presente. Lo presente, lo que despliega la presencia, llega a través de la presencialidad a acceder a lo consistente, a la existencia, deviniendo así algo constante, algo existente*. La irrupción de la presencia de lo constante tiene en sí la referencia y tendencia** para con la constancia. Y la constancia, así considerada, alcanza por vez primera patentemente su esencia en la estabilidad, en el persistir de una

---

* Orig.: *Bestand* («lo consistente», «la existencia»), *Beständig* («lo constante», «lo existente»). Cf. nota de pág. [94]. Mediante la traducción aquí propuesta se intenta sugerir la «traducción-interpretación» que Heidegger lleva a cabo, en este punto, de conceptos metafísicos con vistas a mostrar su «origen inicial».

** Orig.: *Bezug und Zug* («conatus»).

consistencia afianzada en sí. Esa duradera consistencia sería aquello que circunscribiría por vez primera la esencia de la irrupción de la presencia, de tal manera que ese afianzamiento en la consistencia sería la delimitación perteneciente a la irrupción de la presencia. La irrupción de la presencia primeramente estaría de una manera definitiva en su esencia mediante el carácter definitivo de la consistencia.

Sin embargo, todavía queda abierta la pregunta acerca de si y cómo la constancia y la consistencia corresponden a la esencia de la irrupción de la presencia. Esa pregunta sólo se deja responder desde lo que dispone en cuanto esencia de la irrupción de la presencia y que, como tal, es denominada «disposición»: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον: la disposición es para lo presente aquello que impide que haya límites. El ser es irrupción de la presencia, pero no necesariamente constancia en el sentido de consolidación en la consistencia. Pero, ¿acaso no se plenifica de inmediato toda irrupción de la presencia en la constancia lo más grande posible?, ¿acaso no es el ente más ente cuanto más estable y duradero sea?, ¿no reside en la capacidad [113]
de durar lo más posible la máxima aseguración del ente como tal ente? Ciertamente... o sea, cierto en el sentido de la *certeza* con la que hoy en día creemos saber al ser del ente. Esa certeza contiene una verdad sobre el ente que incluso retrocede hasta los pensadores griegos, según la cual la consistencia y la constancia, el ἀεί, el persistir, contendría la característica suprema del ὄν, de lo presente. Sólo que esta sentencia inicial: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, dice otra cosa. Unicamente nos queda insertarnos en la sentencia, dado por supuesto que queramos percibir allí *su* palabra y no nuestro opinar.

c) El imperar del ser como ἀρχή y ἄπειρον en la γένεσις y la φθορά para la irrupción de la presencia del ente.

El ser es irrupción de la presencia, pero no necesariamente constancia en la consistencia que persiste. ¿No sería entonces justamente la consistencia la contraesencia de la irrupción de la

presencia? Entonces, ¿si la consistencia fuera precisamente la contraesencia de la irrupción de la presencia, la consistencia no arrebataría la irrupción de la presencia en lo que para ésta es conforme a esencia? En efecto; pues γένεσις, irrupción de la presencia, no mienta mera presencialidad, sino el provenir y brotar. La irrupción de la presencia* se caracteriza por la γένεσις, la proveniencia. Lo sólo-presente, en el sentido de lo a la mano, ya le ha puesto un límite a la irrupción de la presencia, a la proveniencia, abandonando así la irrupción de la presencia. La contraesencia es llevada a la irrupción de la presencia por la constancia, hurtándole así la posibilidad de lo que pertenece a la irrupción de la presencia como pro-venir y brotar: retorno y desaparición.

El provenir no es desde luego un abandono de aquello a partir de lo cual sale a la luz el provenir. En todo caso, lo provenido (el ente y sólo él) podría ser pensado como lo que ha renunciado a la disposición. Pero en verdad esto es imposible porque en la disposición sólo está el provenir mismo, el cual es la disposición esenciante, pero nunca lo provenido. El provenir, por el contrario, pone al a-partir-de-donde-sale-fuera, de inme- [114]
diato y propiamente, en la esenciación; por ello el regreso hacia el a-partir-de-donde sólo puede ser la plenificación esencial de la irrupción de la presencia.

Lo presente sólo esencia en la cercanía de la proveniencia y no justamente en la presencialidad que se ha estancado en una consistencia. Pertenece a la esencia de la irrupción de la presencia que en ella le sea impedida la posible contraesencia de la consolidación en lo constante. La disposición de la irrupción de la presencia es acción de impedir «límites», donde «límite» debe ser entendido como clausura de la irrupción de la presencia en presencialidad definitiva, en consistencia de una mera presencialidad. Por consiguiente, si la irrupción de la presencia tiene que ser guardada en verdad en su esencia susceptible de salida, la proveniencia tiene que provenir entonces como siendo un retorno a lo Mismo. El γίνεσθαι tiene que ser en sí φθορά,

* Orig.: *An-wesung*.

escapar. Más aún, de hecho *Anaximandro* dice: καὶ τὴν φθορὰν γίνεσθαι. También la desaparición tiene su proveniencia y proviene yendo hacia lo Mismo. γένεσις y φθορά, procedencia y desaparición, se copertenecen. La unidad de su copertenecer no resulta de una coyuntura posterior o de forma tal que la desaparición se limite a venir después del provenir. El provenir proviene propiamente en tanto que lo susceptible de desaparecer; cuando el provenir es tránsito aparece propiamente en esa proveniencia. En el tránsito se reune el provenir en su riqueza esencial. En el tránsito como proveniencia de la unidad del provenir y escapar consiste la irrupción de la presencia de lo presente de cada caso. Pero el tránsito no se deja reducir a los límites de la constancia. Así, el tránsito guarda en verdad lo dispuesto en la disposición: τὸ ἄπειρον.

Así se muestra la acción de impedir el límite en la irrupción de la presencia como la disposición sobre el ser propio del ente. ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Según esto, un ente es un ente no por el hecho de ser algo constante, sino en tanto es algo presente y, de una manera más precisa, en cuanto que está en la irrupción de la presencia que no se degrada en la mera presencialidad. La estabilidad y el perdurar de la irrupción de la presencia no son lo decisivo; el permanecer de lo que permanece tampoco estriba en el mero continuar durando y su «amplitud», sino que el permanecer de lo que permanece tiene otra esencia, suponiendo no obstante que el ser «permanece» caracterizado por un «permanecer». [115]

Unicamente añadir que la acción de impedir límites, en el sentido de detener la solidificación en la mera consistencia, sería insuficientemente concebida si no hiciéramos otra cosa que prestar atención a ese carácter defensivo. La acción de impedir es primeramente, o en este caso: «de antemano», remisión a la irrupción de la presencia. Sólo en la medida en que esta acción pone previamente a salvo («resguarda en verdad»: en el sentido del guarecer y custodiar) la esencia de la irrupción de la presencia, la acción de impedir límites (el ἄπειρον), es también ἀρχή en el primer significado: salida de la inserción hacia la esencia. Y sobre todo, como con la defensa de la constancia a la

desaparición se la sigue aislando, evitando que llegue a la esencia de la irrupción de la presencia, la disposición es la interna detención de la determinación de la entera determinación insertante que está resuelta en la esencia de la irrupción de la presencia. La acción-de-impedir es la salvación que impera y rige de antemano a la esencia de la irrupción de la presencia y ello, sin embargo, en el modo atenido a esencia del rechazo de límites. ¿De qué modo impera entonces el ἀρχή?

d) ¿De qué modo deja ser al ente el ser que es ἀρχή y ἄπειρον?

El impedir que resguarda en verdad su esencia, τὸ ἄπειρον, es la disposición en el triple sentido de: salida, imperar y regir a través y apertura inaugural. Esa disposición, entendida como acción de impedir, es el ser mismo. ¿Pero cómo se comporta y relaciona el ser con el ente? Surge aquí la pregunta de si aquí nos esté ya permitido preguntar así; justamente aquí donde lo primero que debe ser dicho es «sólo» el ser.

Lo único que podemos constatar es lo siguiente: la disposición no es pensada como algo eficiente, pues ¿sobre qué tendría que «obrar» el ser?, ¿acaso sobre el ente? Pero el ente sólo «es» lo que es «en» la disposición, más aún, en tanto disposición. Pero la disposición tampoco puede efectuar y hacer realmente efectivo al ente, pues todo lo eficiente ya es ente y la disposición [116] es el ser. Así pues, ¿de qué modo el ser deja ser al ente? Pues es verdad que de alguna manera el ser es lo esenciante, y que ambos nombres, ἀρχή y ἄπειρον, nombran justamente esto. Por ello tampoco puede encontrar aquí sitio la opinión según la cual el ser se agotaría en el hecho de representar la índole indiferente y más universal del ente. ¿Cómo el ser, que ahora se nos ha dado a ver como ἀρχή y ἄπειρον, deja ser al ente?

Anaximandro dice: proveniencia y desaparición provienen desde y se encaminan hacia lo Mismo. Lo Mismo no acoge a ambas como si se tratase de un receptáculo indiferente, sino que ese provenir y escapar proviene, él mismo, en correspondencia con el estado de necesidad que obliga. Aquel corresponde a éste por el hecho de ser la apelación misma. El estado de necesidad

que obliga, él mismo, es lo Mismo. Eso que es lo Mismo, la disposición (ἀρχή), lo Mismo, el ἄπειρον, es τὸ χρεών, el estado de necesidad, lo que obliga.

¿Pero dónde hemos percibido hasta ahora algo sobre el estado de necesidad en la meditación sobre el ἀρχὴ τῶν ὄντων?, ¿dónde si no en lo que es nombrado como la riqueza esencial del ἀρχή: el ἄπειρον? En la acción de impedir, si la pensamos íntegramente en el interior de la riqueza esencial de lo que se promete en el decir, descansa la segura defensa de la esencia, esto es: la salvación de la esencia que es irrupción de la presencia. La salvación de la esencia es la acción de guarecer y custodiar lo inicial. Pero tal guarecer y custodiar es, al mismo tiempo, la autodefensa frente a la consistencia, entendida como esencia que está en contra de la irrupción de la presencia. Ese salvar conforme a esencia es la redoblada acción de guardar la esencia en verdad.

Estado de necesidad no significa aquí miseria y alienación sino la obligación en el sentido del reunirse en la intimidad de la pura esencia. Estado de necesidad no dice aquí carencia e indigencia, sino la ineludibilidad de aquello que es único en su esencia y por ello está remitido a la unicidad y sólo a ella en tanto lo más propio. Al estado de necesidad y a la necesidad así concebida le pertenece esa defensa contra la constancia en la consistencia, porque ésta, al ser contraesencia, amenaza a la esencia. Sin embargo, como esa amenaza es conforme a esencia, tampoco la defensa es entonces un estar a la defensiva, surgido [117]
de la necesidad* por parte de lo subyugado, sino por parte de lo que es superior en fuerzas. La necesidad que obliga, τὸ χρεών, contiene la más plena determinación de la esencia del ἀρχή. Esto quiere decir: la disposición (en cuanto salida, imperar y regir a través e inauguración en favor del provenir y la desaparición), tiene el rasgo fundamental de esa necesidad que obliga. Ésta da esencia a manera de ἄπειρον, en tanto defensa activa que se defiende de toda limitación dada en una definitiva

* Orig.: *Abwehr* («defensa»), *Notwehr* («estar a la defensiva surgido de la necesidad»).

constancia. Esa necesidad que obliga, entendida como disposición a manera de defensa activa contra todo límite es eso Mismo desde el cual esencia, saliendo a la luz, todo provenir y al cual retorna toda desaparición, allí donde, como lo Mismo, esencia también el tránsito; esto es: la irrupción de la presencia propiamente dicha que no incurre en la constancia.

La meditación sobre esta frase más breve de *Anaximandro*, ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, puede ayudarnos a captar de una manera más clara la palabra y el concepto de τὸ χρεών y con ello la denominación de lo que propiamente quiere decirse en la primera parte de la sentencia. Pues lo Mismo, aquello a partir de lo cual el provenir brota y hacia donde, de regreso, ingresa el escapar, eso Mismo es la necesidad que obliga. τὸ χρεών no mienta una necesidad suspendida de cualquier parte o al margen del ἀρχή. Eso Mismo, uno en su necesidad, único en su unidad e inicial en su unicidad, es el *inicio*. El inicio se da como la disposición sobre la irrupción de la presencia de lo en cada caso presente, es la esencia de la irrupción de la presencia: el ser mismo. Lo que la sentencia de *Anaximandro* dice es el ser. La primera proposición da nombre al ser mismo entendido como lo Mismo en cuya disposición es todo lo presente en cada caso.

§ 24. La segunda proposición piensa al ser en correspondencia con su esencia como irrupción de la presencia, demora, tiempo. [118]

a) El ser es la acción de remontar la discordia

Pero la *segunda* proposición habla por el contrario sólo del ente: διδόναι γὰρ αὐτά; es introducida por un γάρ, «a saber», «pues». Ya señalamos que su significación no es de inmediato unívoca; la relación de ambas proposiciones, tras la clarificación de la primera, puede ser pensada ahora a fondo de una manera más penetrante. Pero también aquí es aconsejable pensar primeramente a fondo la segunda proposición en sus líneas generales, volviendo a captar a este respecto lo decisivo e importante.

Al hablar de lo en cada caso presente se ha dicho ya que él mismo, en cada caso y de suyo, da acuerdo, otorgándose mútuamente reconocimiento; pero todo esto τῆς ἀδικίας. El genitivo expresa que lo cada vez presente y justamente en tanto que ello mismo, esto es, en su irrupción de la presencia en cada caso, está en respecto para con la ἀδικία, con la dis-cordia. ¿Cómo debemos comprender esto?

A lo en cada caso presente le pertenece la discordia. Y ello significa: el no insertarse, el no estar de acuerdo, con la disposición, con lo que acuerda*. Sólo en la medida en que lo presente despliega la presencia se halla en la disposición y la satisface. Lo presente es el ente que, cada vez, es a partir de sí: ὄντα αὐτά. Ciertamente... pero justo al hecho de que el ente sea cada vez ente a partir de él mismo, se debe el que ese ser (esto es: la irrupción de la presencia), en sí consista en ser constante en la consistencia. A la esencia de la irrupción de la presencia, tomada de por sí, le pertenece, junto con el consistir-en-ello, el hecho de que la irrupción de la presencia esencie, es decir: que encuentre su carácter definitivo en una constancia y que en tal fin (límite), encuentre su cumplimiento. Es en la irrupción de la presencia de lo presente (ὄντα αὐτά) donde radica la constancia entendida como insistir en la consistencia. En esa palabra es donde tenemos que pensar ahora no sólo el hecho de continuar durando y del definitivo persistir durando por parte de la irrupción de la presencia, sino al mismo tiempo y ante todo, el «insistir en ello», el definitivo consolidarse en el seguir siendo siempre (el ἀεί).

Pero la consistencia así concebida se opone a la esencia, [119] dispuesta y susceptible de salida, del ser; se opone al ἀρχή, al ἄπειρον, a la acción de impedir límites. Pero lo que esencia esencialmente, haciéndolo, sin embargo, contra la esencia, es *la contraesencia*. Lo que, contra la disposición, solidifica a lo dispuesto sobre ello mismo en su consistencia, es la discordia: ἀδικία. Esta no viene a lo presente de no se sabe dónde, sino

* Orig.: *Sichnichtfügen* («el no insertarse, el no estar de acuerdo»), *Verfügung* («la disposición, lo que acuerda»).

que co-radica en la esencia de la irrupción de la presencia y pertenece a la necesidad del ser. Este está ya referido en sí, en tanto que acción de impedir límites, a la delimitación en la consistencia y con ello a la discordia entendida como esenciante posibilidad (dejar que algo sea posible*). (El carácter «privativo» de la discordia da así al mismo tiempo como anti-esencia, testimonio de la esencia del ser que tiene en el sentido mismo inicial de la disposición, carácter privativo: τὸ ἄπειρον.)

Pero en tanto lo en cada caso presente corresponde a la esencia de la irrupción de la presencia, ello no consiste en, ni se consolida sobre el hecho de ser constante en la consistencia. La irrupción de la presencia es proveniencia en tanto que tránsito. Lo presente de tal modo da ello mismo acuerdo: δίκην. Se inserta en la disposición. Es decir: la irrupción de la presencia es tránsito del provenir a la desaparición. Pero en tanto así el ente mismo da acuerdo al ser, dicho ente, en cuanto lo en cada caso ente, tiene tal esencia que también, de suyo, deja ser a todo lo en cada caso ente aquello que cada uno es. Todo ente, dando acuerdo al ser, reconoce recíprocamente a todo ente. Así, pues, también otorga uno al otro la evaluación que le corresponde (καὶ τίσιν ἀλλήλοιζ). Sólo y primeramente por esta en sí coperteneciente duplicidad (διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις) se determina el pleno respecto esencial de lo en cada caso presente para con la discordia. Dar acuerdo y otorgar recíprocamente reconocimiento: tal es en sí la acción de remontar** la discordia. No decimos superación*** porque eso podría significar la eliminación del desacuerdo. Cuando en verdad él pertenece, en cuanto contraesencia, a la esencia de la irrupción de la presencia. La consistencia no viene a ser superada en el sentido de la completa extinción (es decir: supresión) de su posibilidad esencial. Por el contrario, es el rasgo de ser conforme a esencia, lo que se esencia con respecto a la contraesencia, mientras que

---

* Orig.: *Möglichkeit* («posibilidad»), *mögen* («dejar que algo sea posible»).

** Orig.: *Verwindung.*

*** Oring.: *Überwindung.*

ésta viene, sin embargo, a ser remontada. La acción de remontar [120]
la discordia pertenece a la esencia de lo en cada caso presente en cuanto tal; pues es en cuanto tal que se inserta y acuerda en el tránsito. Pero ese insertarse y estar de acuerdo es corresponder a la apelación que hay en toda transitoriedad.

El tránsito es cada vez la irrupción de la presencia en la que esencian ante todo el provenir y el escapar. Así, el tránsito contiene en sí aquel Mismo de donde viene el provenir y a donde va la desaparición, esenciando; más aún: el tránsito es la pura proveniencia de eso Mismo. Este Mismo es el ser mismo.

b) La conexión de ser y tiempo

En el tránsito, esto es, donde lo presente remonta la discordia sin existir consistentemente en la consistencia, es donde éste se inserta en cada caso en *su* irrupción de la presencia y se encuentra en ésta. De tal manera plenifica el «cuándo» y el «por cuánto tiempo» asignados al ente en cada caso. En la acción de remontar la discordia lo presente corresponde a la asignación del dar tiempo, del madurar por el tiempo. E inversamente, ese estar en correspondencia con el tiempo no es otra cosa que la acción de remontar la discordia.

¿Qué significa aquí «tiempo» (χρóνος) y por qué habla del tiempo la sentencia sobre el ser?

La costumbre propia de la modernidad (ya delineada en cierta medida por *Aristóteles* al comienzo de la metafísica), consistente en pensar el tiempo conjuntamente con el «espacio», conduce al extravío. Pues según este modo de pensar, el tiempo es pensado simplemente por su extensión y esta, a su vez, como cómputo de instantes puntuales que transcurren. Pensado modernamente, el tiempo, al igual que el espacio, es un parámetro, una escala, a través de la que se mide y cuenta. Tiempo y espacio están referidos esencialmente al «cálculo». Pero χρóνος, en griego, mienta lo correspondiente al τόπος, lugar al que pertenece, en cada caso, un ente. χρóνος es el tiempo propicio y concedido a diferencia del contratiempo. [121]
τάξις no mienta nunca el engarce de puntos-ahora sucesivos,

sino el carácter de asignación que yace en el tiempo mismo en tanto que tiempo, en cada ocasión susceptible de destino, dador de destino, y que concede e inserta en el acuerdo. No captamos al «tiempo» cuando decimos: «el tiempo es...», sino que lo captamos sólo cuando decimos: «es tiempo»*, esto es: es tiempo de que acontezca, ocurra, pase algo. Lo que así interpelamos como tiempo es en sí del modo de lo que consigna y asigna. El tiempo es la asignación de lo presente en la irrupción de la presencia que le compete. El tiempo es la dilatación de demora dispuesta en cada caso en correspondencia con cada vez presente es algo que en cada vez *mora***. Mientras lo que en cada caso mora, lo presente αὐτά, lo cual, lo de suyo remonta la discordia, corresponde a la demora, insertada en el acuerdo, del tránsito. Mientras lo presente en cada caso da acuerdo a la disposición que acuerda y recíprocamente se da el reconocimiento, corresponde a la asignación de la demora. Que el ente sea, mientras corresponda en su «ser» al «tiempo», no dice otra cosa que: *el ser mismo es acción de demorar, irrupción de la presencia.*

Queda como no dicho que el ser así esenciante tiene la disposición de su esencia en el tiempo mismo. Porqué la sentencia sobre el ser habla del tiempo es algo que tiene su fundamento (implícito) en el hecho de que el ser mismo es «experienciado» como irrupción de la presencia y ésta, a su vez, como el tránsito de la proveniencia a la desaparición. La irrupción de la presencia es la demora y su contraesencia radica en la acción de demorar que desearía consistir existiendo en una definitiva constancia. La esencia del ser se defiende contra esos

---

* Orig.: *es ist Zeit.* La traducción debe omitir el sujeto *(es)*, en este caso tan esencial como lo era cuando se aludía a la expresión «hay» *(es gibt)*; cf. nota de pág. [53].

** Orig.: je-*weiliges.* La traducción, en este caso, sólo puede ser una paráfrasis a partir de la referencia a la «demora» *(Weile)*; cf. nota de pág. [107]. Lo así dado a pensar es que lo presente *(Anwesende)* es lo que en cada caso se «demora», espacio-temporalmente, en el tránsito *(Übergang)* desde su venida a su desaparecer.

límites. En la demora que conforme a esencia es en cada caso sólo *una* demora, el ser se zafa de la discordia y pone a salvo mediante la desaparición, ese Uno y Mismo que, como lo único que dispone y acuerda, es para todo ente salida, acción de imperar y regir a través y apertura original.

§ 25. La mutua remisión de ambas proposiciones: la sentencia como el decir inicial del ser. [122]

¿En qué relación se encuentran, pues, la primera y la segunda proposición de la sentencia?

La *primera* proposición dice que la proveniencia y la desaparición, que en su unidad integran la esencia del ser, provienen de lo Mismo. También la desaparición «pro-viene». Esto Mismo es la disposición que acuerda sobre la esencia del ser. Lo Mismo es el inicio del ser, es el ser como inicio.

La *segunda* proposición habla del ente (αὐτά τὰ ὄντα) y dice el modo en que el ente mismo, en cuanto ente, es. La segunda proposición da sencillamente nombre al ser y lo nombra como la acción de remontar la discordia. En modo alguno da la segunda proposición la fundamentación de la primera. La sentencia no quiere explicar algo así como el provenir desde lo Mismo y la desaparición en ello por el hecho de que esa sentencia califique al ente como lo determinado por la discordia. Mas bien, y por el contrario, el ser es la acción de remontar la discordia; esto es: el no seguir existiendo consistentemente en la constancia porque el tránsito pertenece a la esencia del ser.

La *segunda* proposición da la palabra a la experienciación* del ser. En esa experienciación el tránsito se desvela como pura proveniencia en sí misma reunida. A partir de tal experiencia-

* Orig.: *Erfahrnis.* Al igual que ocurría en casos anteriores la utilización de un término arcaico en desuso viene a mostrar la necesidad de respetar la distancia existente entre la «experiencia» *(Erfahrung)* y la experienciación *(Erfahrnis);* es esa la misma distancia que existe, por aludir a la oposición canónica en el presente texto, entre *Beginn* y *Anfang.*

ción el pensar toma la indicación relativa al respecto en que cabe pensar la esencia del ser y el inicio de esa esencia. Esto es lo que dice la *primera* proposición. De que ⟨en efecto⟩ esencie el ente en su ser a partir de la correspondencia con la asignación del tiempo oportuno, a ello se debe que la esencia del ser tenga que quedar resuelta en la irrupción de la presencia. Esto es así en la medida en que la irrupción de la presencia tiene carácter de demora, determinada a partir del tránsito y como tránsito.

La demora es el demorar a su tiempo, un demorar que ⟨sólo⟩ concede una demora. Pero ese ⟨sólo⟩ no mienta ninguna restricción, sino que dice la pureza del afincarse propio de la esencia del ser: la salida que escapa en cuanto tránsito. No [123] obstante, el tránsito sólo esencia de forma tal que lo Mismo dispone y acuerda a la proveniencia y a la desaparición, siendo este disponer y acuerdo la necesidad que obliga.

La primera proposición nombra el inicio de la esencia de aquello que nombra la segunda: el ser. Habla del ser tanto como la segunda; pero la primera proposición habla del ser de otro modo que la segunda. Ambas proposiciones nombran una correspondencia (κατὰ...). La segunda piensa al ser en correspondencia con su esencia, esto es, con la irrupción de la presencia, con la demora; o sea: con el «tiempo». La primera proposición piensa la así experimentada esencia en correspondencia con su «inicio», esto es con la disposición que inserta (ἀρχή) y que como lo Mismo impera y rige a través de los rasgos esenciales de la irrupción de la presencia, la proveniencia y la desaparición en su unidad, mientras ellas dilatan la región en la que todo ente es, demorando tanto tiempo como él demora *su* demora.

En cada palabra la sentencia habla del ser y sólo del ser, incluso allí donde propiamente nombra al ente (τοῖς οὖσι), (αὐτά). *La sentencia dice la disposición acordante del ser y nombra al ser como la disposición que acuerda. Pero la disposición que acuerda es el inicio. La sentencia es el decir inicial del ser.*

Saber esto es la primera condición para el recuerdo interiorizante en el inicio. Pero lo esencial sólo sigue siendo esto: el ser

«es» inicialmente la disposición que acuerda y se defiende de todo límite, entendido en el sentido de la constancia. En tal acción de defensa se pone a salvo, volviendo a sí, a ella misma, en dirección a lo Mismo, que es lo que ella misma es. Unicamente así el inicio es el inicio que sólo puede esenciar al inicio. Pero el inicio, en tanto que retorno a sí mismo, es lo más oculto. Como tal se desvela sólo y primeramente cuando, a su vez, el pensar mismo es inicial.

(ταὐτά, entendido como el de dónde de la proveniencia y el hacia dónde de la desaparición. Pero, ¿qué es el hacia dónde de la proveniencia y el de dónde de la desaparición? La irrupción de la presencia como tránsito. La ocultación desocultante (ἀλήθεια).

En esta medida, la no dicha ἀλήθεια y ταὐτά, es decir ἄπειρον, son todavía una vez más y todavía más inicialmente, lo Mismo).

EPILOGO DE LA EDITORA

Con el rótulo de «Conceptos fundamentales» se designa el Curso de una hora semanal que Martin Heidegger impartió durante el Semestre de Verano de 1941 en la Universidad de Friburgo.

Heidegger comprende «Conceptos fundamentales» de una manera literal; esto es: en cuanto «conceptos-fundamentales», en cuanto ellos fundamentan todo, dan fundamento a todo e interpelan al hombre en su esencia. Desde el comienzo del pensar occidental el hombre ha sido solicitado en su esencia por el ser, ha estado comprometido con él, en cuanto ahí encuentra su verdadera estancia. Pero el ser se «comporta» ambiguamente: es origen de todo ente, aun cuando él mismo se substraiga. Así pudo ocurrir que en el curso de la historia acontecida de la metafísica, el ente se tornase cada vez más, tema preferente del pensar, sobre todo desde que en la modernidad el pensar se solidifica en el cómputo de lo que es susceptible de hacer falta. Pero para poder pararse a pensar el fundamento (esto es:

arrancar al ser de su olvido) y llevar al «pensar» cotidiano àl camino de la meditación, se precisa el recuerdo interiorizante del inicio. Por ello el retorno al inicio del pensar significa para Heidegger: pararse a pensar el decir del ser y el decir perteneciente al ser en los pensadores iniciales. En la meditación de la sentencia μελέτα τὸ πᾶν elucida Heidegger la diferencia, conforme a esencia, entre el ser y el ente en cuanto *la* diferencia con la que el hombre está comprometido conforme a esencia. Las palabras conductoras sobre el ser permiten hacer visible la inaprehensibilidad de la diferencia para el pensar lógico, de manera que la primera determinación dada, de nuevo y al mismo tiempo, va unida a una segunda determinación opuesta a la primera; algo que Heidegger, sin embargo, no quiere comprender como dialéctica.

En la rotulada por nosotros «Segunda Parte» se encuentra un detallado comentario a las dos sentencias de Anaximandro. Comentario del que «La sentencia de Anaximandro» (de 1946) publicada en «Holzwege» [Sendas Perdidas] retoma algunas ideas aisladas; pero sin embargo se trata de una elaboración por completo peculiar.

Para la edición me sirvió como base una transcripción concluida en mayo de 1944 por Fritz Heidegger. Las notas de Martin Heidegger manuscritas al margen permiten conocer la revisión y transformación del texto. El texto original manuscrito fue prestado por Martin Heidegger.

El texto del curso está escrito sin interrupción y comprende 75 hojas escritas a máquina a las que siguen las «repeticiones»: 29 hojas omitidas con paginación propia y redactadas separadamente del resto. Esas «repeticiones» se extienden, en cuanto al contenido, hasta la interpretación de la sentencia de Anaximandro (Segunda Parte). La inclusión que aquí se hace —al igual que ya anteriormente se había hecho en el tomo 55— de las «repeticiones» en el texto principal obedece a una indicación de Martin Heidegger relativa a la forma de proceder editorialmente respecto a las «repeticiones» redactadas de forma separada en los manuscritos del curso.

Como quiera que los documentos mecanografiados no

contienen ninguna división, la división en partes, secciones y parágrafos fue realizada por la editora. Dicha división se atiene de la manera más ceñida posible a lo expuesto por Heidegger, intentando hacer visible, mediante una formulación tan explícita como ha sido posible, cada nuevo paso dado en el pensamiento de Heidegger.

Deseo expresar mi más efusivo agradecimiento al Prof. Dr. Fr.-W. v. Hermann por la experta ayuda brindada en la elaboración de este tomo y su constante predisposición para responder a las muchas cuestiones suscitadas, así como al Prof. Dr. W. Biemel y Dr. H. Heidegger su consejo y competente juicio en todas las cuestiones relativas a la edición. Vaya para la señorita cand. phil. Eva-María Hollenkamp mi agradecimiento por su ayuda en la corrección de pruebas.

PETRA JAEGER

GLOSARIO

abstehen: distar
Abstand: distancia
Abwehr: defensa
ahnen: presentir
Ahnung: presentimiento
Geahnte: lo presentido
anerkennen: reconocer
Anfang: inicio
Anfagende: iniciante
Anfängliche: inicial
An-kunft: por-venir
Künftig: venidero
ansprechen: interpelar
Anspruch: apelación
anweisen: consignar
anwesen: desplegar la presencia
Anwesen: la presencia
Anwesende: lo presente
Anwesenheit: la presencialidad
Anwesung: la irrupción de la presencia
Aufenthalt: estancia
Auseinanderschließen: separar haciendo espacio
Auseinandersetzung: controversia
auseinandersetzen: poner por separado
Auslegung: interpretación

bedürfen: necesitar
Beginn: comienzo
Begriff: concepto
be-greifen: con-cebir
einbegreifen: abarcar, estar comprendido
ergreifen: captar
Bereich: reino
Be-reich: reg-ión

Bereitsein: estar presto
Bereitschaft: prestancia
Beschränkung: limitación
Bestand: lo consistente, el existir consistente
Beständigung: constancia, hecho de ser constante
Beständig: constante
Beständigkeit: consistencia
betreiben: gestionar
Bezug: respecto
Blick: mirada
Augenblick: instante
brauchen: hacer falta
Brauchen: el hacer falta
Gebraucht: lo usado
verbrauchen: consumir

dauern: durar
andauern: continuar durando
fortdauern: perdurar
denken: pensar
Denken: el pensar
bedenken: pararse a pensar
Denkwürdig: digno de ser pensado
durchdenken: pensar a fondo
mitdenken: copensar, pensar conjuntamente
nachdenken: volver a pensar, reflexionar
vordenken: pensar preparatorio
zudenken: dirigir el pensar
zuruckdenken: pensar retornando
decken: cubrir

Echt: genuina
Eigen: propio
aneignen: apropiar
Eigentümliche: peculiar
eignen: pertenecer en propiedad
Eigentlich: propiamente dicho
übereignen: estar transferido en propiedad
Einfach: sencillo
Einheit: unidad
Einheitlichkeit: unitariedad
eingelassensein: estar comprometido
Einschrankung: restricción
Einzig: único
Einzigartig: único en su género
Einzigkeit: unicidad
entbehren: prescindir
Unentbehrlich: imprescindible
Entbergung: desocultación
Entborgenheit: carácter de desoculto
entdecken: descubrir
entgegengehen: salir al encuentro
entgehen: escapar
Entgängnis: desaparición
Enthüllung: desvelamiento
Entscheidung: decisión
Entschiedenheit: firme resolución
entsprechen: corresponder
entspringen: surgir
entziehen: sustraerse
ereignen: acaecer
Ereignis: acaecimiento
erfahren: experienciar
Erfahrnis: experienciación

Erinnerung: recuerdo interiorizante
Erlauterung: dilucidación
Erlebnis: vivencia
Erörterung: debate sobre el lugar, debate

fassen: captar
Ferne: lejanía
  Entfernt: alejado
fordern: requerir
fragen: preguntar
  abfragen: cuestionar
  erfragen: experienciar en el preguntar
  Fraglos: carente de cuestionamiento
Fug: acuerdo
  Gefüge: complexión, articulación
  Unfug: discordia
  Fuge: junta
  Fügung: inserción
  fügen: insertar, disponer
  Verfügung: disposición
Fülle: plenitud
  auffüllen: volver a plenificar
  erfüllen: plenificar

Ganz: total
  Ganze: por entero
Gebiet: ámbito
Gegenstand: objeto
Gegenwärtig: hecho presente
  gegenwärtigen: hacer presente
  Gegenwart: el presente
Geschichte: historia acontecida
  Geschichtlichkeit: historicidad

Gleiche: lo igual
Grenze: límite
  Begrenzung: delimitación
  Entgrenzung: acción de arrancar límites
  umgrenzen: circunscribir
Grund: fundamento, base
  Ab-grund: a-bismo
  begründen: fundamentar
  Grunbegriffe: conceptos fundamentales
  Grund-begriffe: conceptos-fundamentales
  Grundlosigkeit: ausencia de fundamento
  Grundstellung: emplazamiento fundamental
  Grundverhältnis: relación fundamental
  Grundzug: rasgo fundamental
  Hauptgrund: razón principal
  Untergrund: trasfondo
  Zu Grunde gehen: sucumbir
  Zu Grunde legen: cimentar

Heimat: patria
  Heimatlose: apátrida
  Heimatliche Boden: suelo natal
Hervorgang: proveniencia
  hervor-gehen: pro-venir
  Hervorgehen: el provenir
hören: oir, escuchar
  hinhören: escuchar
  hineinhören: adentrarse en la escucha
  Gehör: la escucha
  anhören: prestar oídos
Historie: historia

innewerden: interiorizar
Innig: íntimo
  Innigkeit: intimidad
Inständig: insistente
Interpretation: exégesis
Irre: el errar
  Irrtum: error

Je: en cada caso
  Jeweilig: en cada caso
  Je-weilig: lo que en cada caso mora

Leere: vacuidad

Maßgeben: normativo, que marca la pauta
meßen: medir

Nächste: lo más próximo
Nähe: la proximidad
  Nahe: próximo
  Die nähe bringen: aproximar
  Übernahe: lo extremadamente próximo
Nichtiges: nulo
  Nichts: nada
  Vernichtung: aniquilación
  zernichten: reducir a la nada
Not: estado de necesidad
  Zur Not: en caso de apuro
  Nötig: preciso
  Nötigen: instar
  Nötigende: lo que obliga
  Nötigung: obligación
  Notlage: situación de penuria
  Notwehr: defensa propia, estar a la defensiva surgido de la necesidad
  Notwendig: necesario
nutzen: ser útil
  Nutzen: utilidad
  Nutzung: utilización
  Vernutzung: merma

offen: patentizar
  eröffnen: inaugurar
  Eröffnung: apertura inaugural
  Offenbare: patente
  Offenbarkeit: revelabilidad
  Offene: abierto
  offenhalten: mantener patente
  Offenkundig: notorio
  Öffnende: lo que hace patente
  Öffnung: apertura

rechnen: calcular
  Errechenbare: calculable
  Ausrechnung: cómputo
  Berechnung: cálculo
  verrechnen: consumar en el cálculo
  einrechnen: comprender en el cálculo
Realität: realidad

Sache: Cosa
  Hauptsache: Cosa capital
sagen: decir
  aussagen: enunciar
  Sagen: el Decir
  Sage: lo Dicho
  zu-sage: prometer en el decir
  Un-gesagt: no dicho, implícito
sammeln: reunir
sehen: ver
  Ansicht: modo de ver las cosas
  Einsicht: intelección

Übersehen: pasar por alto
Sein: ser
Da-sein: ser-ahí
Seyn: eseyer
Seiende: ente
Selbe: lo Mismo
Selbst: sí mismo
Sinn: sentido
bessinnung: meditación
nachsinnen: meditar de nuevo
Sorge: cuidado
Sorgfalt: solicitud
Sprache: lenguaje
Spruch: sentencia
Ständige: estable
stehen: estar
innestehen: afincarse
stellen: emplazar, poner
auf-stellen: instaurar, proponer
anstellen: componer
bewerkstelligen: disponer
Stellung: emplazamiento, posición
Bestimmung: determinación
durchstimmen: dar a su través el tono
umstimmen: cambiar de tono

Übergang: tránsito
überlieferung: tradición
übertragen: transmitir
Unterscheidung: diferenciación
Unterschied: diferencia
Unumgänglich: indispensable
Ursprung: origen
Vorsprung: preeminencia

verborgen: ocultar
Verbergung: ocultación
Verborgenheit: carácter oculto
Unverborgenheit: desocultamiento
Verfall: decadencia
verfallen: caer
Vergangene: lo pasado
Vergegenwärtigung: actualización
Verhalten: comportameinto
Verhalten... zu: conducirse relativamente
Verhüllen: encubrimiento
Vereneinung: negación
Verlangen: exigir
Verschütten: cegar
versetzen: trasponer
Verweisung: remisión
verwinden: remontar
überwinden: superar
vollenden: consumar, llevar a acabamiento
vollziehen: cumplir
Vollzug: cumplimiento
Mitvollzug: cumplimiento solidario
Vonwoheraus: el a partir de dónde, saliendo a la luz
Vonwoher: el a partir de dónde
Voraus-laufen: pre-cursor
Vor-läufige: pro-visional
Vorbeigegangene: lo que ha salido al paso

wahren: guardar en verdad
wahrhaft: conforme a verdad
Wahrung: acción de guardar en verdad
verwahren: resguardar en verdad

bewahren: guarecer y custodiar
Bewahrung: acción de guarecer y custodiar
währen: morar
fortwähren: persistir
walten: imperar
durchwalten: imperar y regir a través
vorauswalten: imperar de antemano
vorwalten: predominar
Vorwalten: imperar previamente
Wandlung: giro que transforma
Verwehrung: acción de impedir
Weile: demora
verweilen: demorar
Verweilung: acción de demorar
verwerfen: desechar
Wesen: esencia
Abwesenheit: ausencia
Gegenwesen: anti-esencia
Unwesen: contraesencia
wesen: esenciar
Wesensart: modo de ser
Wesenaufenthalt: estancia esencial
Weseneinig: esencialmente acorde
Wesende: lo esenciante
Wesenhaft: conforme a esencia
Wesenheit: esencialidad
Wesenlos: carente de esencia
Wesensfülle: riqueza esencial
Wesentlich: esencial
Wesung: esenciación
wirken: obrar
Wirklichkeit: realidad efectiva
Wirksam: eficaz
bewirken: efectuar
erwirken: hacer efectivo
unwirksam: ineficaz
Wort: palabra
Leitwort: palabra conductora

Zeit: tiempo
zeitigen: dar tiempo, madurar
Unzeit: contratiempo
Zerfall: ruina
Zugehörigkeit: pertenencia
Zukunft: porvenir
zuweisen: asignar
zuwerfen: echar
Zweispalt: escisión y dualidad
Zweispältigkeit: escisión y duplicidad
Zwiefältigkeit: doblez
zwingen: forzar
erzwingen: violentar
Zwingnis: coerción
Zwang: violencia
Zwischen: el Entre

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Alianza Editorial
ensayo

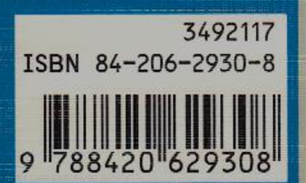
Antropología
Arte
Biografías
Biología
Ciencia política
Crítica literaria
Economía
Educación
Filosofía
Física
Geografía
Historia
Lingüística
Matemáticas
Música
Psicología
Química
Sociología
Otros



CONCEPTOS FUNDAMENTALES –texto pronunciado en 1941– es un comentario a la sentencia de Anaximandro «toma al cuidado el ente en total»; esto es: párate a pensar que en el ente en total, en aquello que desde allí interpela al hombre, radica todo. «*Conceptos fundamentales* significa concebir el fundamento, alcanzar el suelo, llegar a estar allí donde sólo mora una estancia y una constancia, donde ocurren todas las decisiones, pero de donde también toda indecisión toma prestado su escondite».

De Martin Heidegger (1889-1976) Alianza Editorial ha publicado también CAMINOS DE BOSQUE (en 037), ONTOLOGÍA (en 003) y FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL (AU 706).




3492117
ISBN 84-206-2930-8
9 788420 629308

El libro universitario
Alianza Editorial